II 6588
0-18

William Ockham

DESPRE UNIVERSALII

Ediție bilingvă

Biblioteca medievală
POLIROM

William Ockham

DESPRE UNIVERSALII

Ediție bilingvă

Traducere din limba latină de Alexander Baumgarten
Comentarii, note și studiu de Simona Vucu

POLIROM
2004

Notă introductivă

Volumul de faţă conţine prima versiune în limba română, împreună cu originalul latin, a principalelor texte ale lui William Ockham dedicate statutului conceptelor universale. Am selectat un text din *Summa Logicae* şi fragmentul reprezentativ din *Comentariul*[1] *la* Isagoga *lui Porfir*. Pentru capitolele din *Summa Logicae*, traducerea urmează textul editat de Philotheus Boehner, Gál Gedeon şi Stephen Brown în primul volum din *Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita* a lui William Ockham, editată de The Franciscan Institute St. Bonaventure din New York începând din anul 1974. Pentru textul din *Comentariul la* Isagoga *lui Porfir* a fost folosită ediţia îngrijită de Ernest A. Moody din *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, publicată în 1965 de acelaşi prestigios institut de studii franciscane.

Sensul publicării acestui volum în limba română ţine de un proiect de susţinere bibliografică a studiilor medievale româneşti lansat de Masteratul în Filosofie Antică şi Medievală al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj, coordonat de profesorul Vasile Muscă. Volumul este rezultatul studiului pe care l-am desfăşurat în cadrul programului de masterat din anul universitar 2002-2003. După publicarea celebrei *Isagoga* a lui Porfir în anul 2002[2] şi a *Tratatelor teologice* ale lui Boethius în anul 2003[3],

1. Expresia *Expositio in* în titlul lucrărilor scolasticii are sensul de „comentariu". Am preferat această traducere asemenea opţiunii lui Ruedi Imbach, în William Ockham, *Expositio in libros Physicorum*, „Prolog" în *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, p. 180.
2. *Cf.* Porfir, *Isagoge*, ediţie trilingvă, trad. de Gabriel Chindea, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.
3. *Cf.* Boethius, *Tratate teologice*, traducere din limba latină şi note de Octavian Gordon şi Bogdan Tătaru-Cazaban, postfaţă de Anca Vasiliu, Polirom, Iaşi, 2003.

traducerile din gândirea medievală pot avansa acum spre comentariile la aceste celebre texte ale istoriei filosofiei, care au format o mare parte din contextul disputei asupra statutului universaliilor în Evul Mediu latin.

Am alăturat textelor ockhamiste un studiu care propune reevaluarea încadrării filosofiei lui Ockham în nominalismul secolului al XIV-lea, reconstruind trăsăturile conceptului de știință în gândirea filosofului și argumentând teza conform căreia opțiunile lui Ockham asupra naturii universaliilor sunt în strictă legătură cu interesele de cunoaștere și cu presupozițiile metafizice ale gândirii marelui franciscan. Consecința unei asemenea teorii este dezarticularea ideii continuității perfecte în istoria filosofiei medievale a certei universaliilor și centrarea episoadelor ei discontinue pe interesele de cunoaștere ale diverselor epoci culturale.

Opțiunile terminologice în transpunerea în limba română a latinei folosite în mediul logicienilor secolului al XIV-lea au creat numeroase dificultăți și ne-au obligat la câteva perifraze. În cazul special al termenului *suppositio*, traducătorul a avut de ales între termenul corespondent lexical de *supoziție* (așa a cum a preferat Ileana Stănescu în traducerea lucrării lui Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Ed. Humanitas, București, 1995) sau varianta propusă de Anton Dumitriu prin termenul de *supleanță*, întrucât termenul *suppositio* ar presupune verbul *supponere* tot așa cum românescul *supleanță* ar presupune verbul *a suplini*[1]. Traducătorul a preferat prima variantă, traducând prin *supoziție*, deoarece apropierea lexicală însoțită de prezentul avertisment produce mai multă claritate conceptuală decât un nou termen inventat, a cărui instituire arbitrară nu este evidentă. Rămâne doar ca terminologia filosofică românească

1. Anton Dumitriu sugerează că ar fi vorba de o soluție inspirată de la Jacques Maritain, pentru care *suppléance* reia latinescul *suppositio* (*cf. Istoria logicii*, vol. II, Ed. Tehnică, București, 1995, p. 141). Soluția lui Anton Dumitriu a fost urmată de Ilie și Margareta Gyurcsik în traducerea volumului lui Alain de Libera *Cearta universaliilor*, Amarcord, Timișoara, 1998, în ciuda faptului că Alain de Libera, în versiunea originală a cărții sale (Éd. du Seuil, Paris, 1996) nu urmează și nici nu discută sugestia lui Jacques Maritain, optând pentru franțuzescul *suppositio*.

să desprindă semnificația *supoziției* de accepția comună de *presupoziție* și să semnifice prin primul termen modul în care semnificantul *stă pentru* semnificat. De asemenea, s-a tradus termenul *suppositum* prin *supozit*, pentru a păstra paradigma lexicală, întrucât el desemnează individul care este suportul unei supoziții.

Pentru realizarea acestui volum, sunt recunoscătoare profesorului Jan A. Aertsen și lui Martin Pickavé de la Thomas Institut din Köln, pentru stagiul de pregătire pe care l-am petrecut sub îndrumarea lor în marginea textelor ockhamiste în anul 2000, apoi profesorilor și colegilor de la Masteratul de Filosofie Antică și Medievală de la Cluj, lui Alexander Baumgarten, traducătorul textelor și coordonatorul colecției „Biblioteca medievală", precum și Editurii Polirom, pentru deschiderea intelectuală cu care a primit proiectul prezentei versiuni. Dedic această carte memoriei profesorului meu de la Universitatea de Vest din Timișoara, Viorel Colțescu.

* * *

În anul 1340, candidații la Facultatea de Arte a Universității din Paris trebuiau să jure în fața rectorului că, pe de o parte, vor urma statutele scrise ale acestei Facultăți contra științei ockhamiste, iar pe de altă parte, că vor susține doctrina tradiției peripatetice în punctele ei de convergență cu teologia creștină[1]. Dacă vom adăuga la acest fapt amenințarea lui Benedict al XII-lea de a distruge orașul Tournai dacă nu-l va captura pe ereticul William Ockham[2], vom înțelege de

1. *Item iurabitis quod statuta facta per Facultatem Artium contra scientiam Okamicam observabitis, neque dictam scientiam et consimiles sustinebitis quoquomodo, sed scientiam Aristotelis et sui Commentatoris Averrois et aliorum commentatorum antiquorum et expositorum dicti Aristotelis, nisi in casibus qui sunt contra fidem.* – *apud* William J. Courtenay, „The reception of Ockham's thought at the University of Paris", în *Preuve et raisons à l'Université de Paris: Logique et théologie au XIV^e siècle*, editată de Zenon Kaluza și Paul Vignaux, Vrin, Paris, 1984, pp. 43-64.
2. *Cf.* P.V. Spade, „Introduction" la *The Cambridge Companion to Ockham*, editată de Paul Vincent Spade, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 3.

ce acest gânditor a exercitat o atât de mare fascinație asupra unei istorii intelectuale zbuciumate care atestă originile filosofiei analitice.

Cercetarea întreprinsă de W.J. Courtenay asupra receptării gândirii lui Ockham la Universitatea din Paris arată că diferitele controverse legate de numele acestuia priveau teme din fizica sa (concepțiile sale cu privire la timp, mișcare), interpretarea categoriilor aristotelice și poziția sa în problema universaliilor (în perioada 1325-1335), ca mai târziu interesul să se îndrepte spre problemele de gnoseologie și teologie (1339-1347). Această schimbare se explică prin faptul că, între 1339 și 1347, existau deja gânditori care țineau cursuri de filosofia naturii sau logică inspirate mai mult sau mai puțin din gândirea lui Ockham (Gregorius din Rimini sau Johannes Buridan). Totuși, statutele Facultății de Arte din 1339 sau 1340, în care este condamnată *scientia okamica* nu privesc aceste probleme, ci sunt mai degrabă legate de pătrunderea în centrul universitar parizian a metodelor engleze de analiză logico-semantică, și mai cu seamă de problema supoziției improprii sau metaforice și a supoziției proprii. Această analiză logico-semantică nu este invenția lui Ockham, iar asocierea ei cu numele filosofului englez pare să țină de un accident istoric[1]. Abia în secolul următor, prin edictul lui Ludovic al XI-lea din 1474 contra reprezentanților „căii moderne" în logică[2] (William

1. Ca să obțină mai ușor din partea lui Benedict al XII-lea un răspuns la cerințele lor, trimișii Facultății de Arte la Avignon s-au folosit de numele lui Ockham, știindu-se că acesta era considerat unul dintre dușmanii Papei.
2. Este vorba de așa-numita *via moderna* din logică, opusă lui *via antiqua*. Termenii se aplică unor direcții care se suprapun într-o oarecare măsură cu termenii de realism (*via antiqua*) și nominalism (*via moderna*). Cu privire la aceste direcții, a se vedea: Klima, G., „Ockham's Semantics and Ontology of the Categories", în Spade, P.V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 118-142, și Klima, G., „Buridan's Logic and the Ontology of Modes", în Ebbesen, S. (ed.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhaga, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1999, pp. 473-495. Cele două direcții nu trebuie confundate cu altele două, despre care vorbește Petrus Hispanus în *Summulae logicales*, și anume *logica antiquorum* (*logica vetus* și

Ockham, Johannes Buridan, Albert de Saxa, Marsilio de Inghen şi alţii), putem spune că cenzura a vizat într-adevăr poziţii nominaliste: aplicarea principiului parcimoniei („a nu multiplica entităţile mai mult decât e nevoie") în ontologie şi analiza cu ajutorul logicii terministe (adică o analiză logico-semantică) a discursului[1]. Aceste două trăsături sunt şi cele prin care se defineşte nominalismul contemporan. Autori din secole diferite se întâlnesc astfel în interesul lor comun pentru probleme ce ţin de analiza limbajului şi de statutul universalului.

Am selectat textele cele mai importante privind statutul universalului din opera lui Ockham, întrucât capitolele din *Summa Logicae*, traduse în acest volum, nu sunt singurele pasaje în care Ockham tratează problema. Primele texte, în ordine cronologică, sunt cele din *Comentariul la Sentenţele lui Petrus Lombardus*, care ni s-au transmis sub forma unei *Ordinatio* (cartea I a *Comentariului*) sau *Scriptum* şi *Reportatio* (cărţile II-IV)[2]. Problema universaliilor este dezbătută în *Ordinatio, distinctio* 2, *questiones* 4-8. În acest text întâlnim teoria conceptului ca reprezentare (*fictum*), teorie care i-a atras critica lui Walter Chatton şi la care el a renunţat când a scris *Comentariul la* Isagoga *lui Porfir*, cel de-al doilea pasaj în care Ockham discută despre universalii. Capitolele din *Summa Logicae* reprezintă versiunea finală a teoriei lui Ockham. Tot aici sunt reluate pe scurt criticile la diferitele poziţii realiste (Walter Burley, Duns Scotus şi alţii) pe care le formulează mai pe larg în paginile din *Ordinatio*. Pentru a înţelege mai bine punctele în care

---

logica nova) şi *logica modernorum*. Ultima are ca obiect de cercetare proprietăţile termenilor, adică ceea ce se va numi logica terministă, pe când prima acoperă problematica logicii aristotelice.

1. *Cf.* Alain de Libera, *Cearta universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu*, trad. de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timişoara, 1998, p. 436, şi Claude Panaccio, *Les Mots, les concepts et les choses*, éd. J. Vrin, Paris, 1991, p. 16.
2. *Ordinatio* sau *Scriptum* este un text care a fost corectat de autor şi distribuit cu acordul lui, pe când *Reportatio* este o culegere de note de curs ale studenţilor, care sunt revăzute şi corectate de către autor, însă nu reprezintă versiunea finală a textului.

Ockham se desparte de poziţiile realiste (moderate sau extreme), în notele care însoţesc traducerea, vom reconstrui argumentele ockhamiste plecând de la acest text[1].

Simona Vucu

1. Cititorul care va dori să aprofundeze aceste aspecte ale gândirii lui William Ockham poate apela la lucrările: *The Cambridge history of later medieval philosophy from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*, ed. Kretzmann Nicolas, Kenny Anthony şi Pinborg Jan, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Spade Paul Vincent, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; de asemenea, lucrarea lui Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, trad. de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timişoara, 1997, în ciuda unor rezerve asupra calităţii traducerii româneşti a cărţii.

Tabel cronologic[1]

În jur de **1288**	Se naşte William Ockham în satul cu acelaşi nume în Surrey, la 20 de mile de Londra. Nu se cunoaşte nimic despre familia sa şi nici despre limba pe care o vorbea, dacă era franceza sau engleza medievală. În regiune nu exista nici o mănăstire franciscană, de aceea se presupune că educaţia sa timpurie a fost făcută de preotul local sau în abaţia de la Newark. William Ockham a fost încredinţat ordinului franciscan înainte de a avea 14 ani.
1294	Moare Roger Bacon.
1300-1302	Duns Scotus predă la Oxford.
1301-1302	Meister Eckhart predă la Paris.
1304-1308	Duns Scotus predă la Paris.
1306	La 26 februarie, Ockham este consacrat ca subdiacon de către Robert Winchelsey, arhiepiscop de Canterbury. Se presupune că avea 18 ani; în funcţie de această dată se calculează şi anul probabil al naşterii sale. Această perioadă petrecută în conventul franciscan din Londra este foarte importantă din două motive: pe de o parte, conventul franciscan din Londra era un

1. În alcătuirea acestei cronologii ne-am folosit atât de tabelul cronologic realizat de Ruedi Imbach la sfârşitul volumului *Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, trad. de Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 233-235, cât şi de articolul lui William J. Courtenay, „The Academic and Intellectual Worlds of Ockham", din volumul P.V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 1999, pp. 17-30.

loc prin care treceau toţi studenţii în drumul lor spre Paris sau Oxford, de unde existenţa unui bogat schimb de idei între cele două centre, iar pe de altă parte, toţi teologii franciscani importanţi (Henry of Sutton, Adam of Lincoln şi chiar Duns Scotus) au trecut în această perioadă prin Londra.

1308 Moare Duns Scotus la Köln.

1309 Papalitatea se mută la Avignon.

1309-1311 Raymundus Lullus predă la Paris.

1316-1317 Petrus Aureolus predă la Paris.

1317-1319 Ockham comentează la Oxford *Sentenţele* lui Petrus Lombardus. Conform lui William Courtenay, Ockham a început studiul teologiei în 1310, fie la Londra, fie la Oxford. Exista o tradiţie ca doi dintre cei mai buni studenţi să fie trimişi pentru câţiva ani la Paris. S-a presupus că Ockham ar fi fost unul dintre ei. Lucrarea sa *Reportatio* a *Comentariului la Sentenţele lui Petrus Lombardus* (o transcriere a cursurilor ţinute de Ockham) nu oferă argumente în favoarea acestei ipoteze, iar cele câteva informaţii despre concepţiile lui Petrus Aureolus par să fie obţinute, în opinia aceluiaşi cercetător, prin intermediul unor note de curs luate de alţi studenţi. Totuşi, aceasta nu înseamnă că Ockham nu cunoştea tradiţia de la Paris; el avea acces, dacă nu la orele de curs, cel puţin la anumite manuscrise. Cel care l-a selecţionat pe Ockham pentru bacalaureat era Richard Conington, un teolog franciscan ale cărui vederi erau influenţate de Henri de Gand. Între 1310 şi 1316, Ockham putea întâlni la Oxford mai multe personalităţi ale vieţii intelectuale de la începutul secolului al XIV-lea. Acolo se afla Henry of Harclay, cancelar al Universităţii, o figură-cheie pentru înţelegerea poziţiei lui Ockham în problema universaliilor. Acesta, la fel ca şi Ockham, critică presupoziţiile metafizice ale poziţiei scotiste, iar unele dintre argumentele sale vor fi

preluate şi de Ockham. De asemenea, Ockham îl putea întâlni acolo pe Richard of Campshal, de la care putea prelua metoda acestuia de a aplica aparatul logicii terministe în rezolvarea problemelor de teologie. Între 1310 şi 1314, la Oxford, interesul era scăzut atât pentru Toma din Aquino, cât şi pentru Duns Scotus. Lucrurile se schimbă după 1314 în privinţa lui Duns Scotus. Doi discipoli ai acestuia predau cursuri în perioada respectivă la Oxford: John of Reading şi William of Alnwick. Textele din *Reportatio* arată că Ockham era preocupat de concepţiile lui William of Alnwick, Petrus Aureolus (ale căror lucrări le citise), Henri de Gand, Duns Scotus, Aegidius Romanus şi John of Reading.

1321-1324 Ockham devine lector în filosofie la una dintre şcolile franciscane din Londra. La Londra preda în acelaşi timp Walter Chatton, a cărui critică l-a determinat pe Ockham să renunţe la teoria conceptului ca *fictum*. De asemenea, aici îl întâlneşte pe Adam Wodeham, cel care îi va deveni asistent. Din această perioadă datează cele mai multe lucrări de teologie, filosofie, logică şi filosofia naturii ale lui Ockham: comentariul la *Isagoga* lui Porfir, la *Categoriile* lui Aristotel, la *Despre interpretare*, la *Respingerile sofiste* şi la *Fizica*. Tot în această perioadă scrie *Summa Logicae*, dar şi lucrări de teologie. Primele atacuri împotriva teoriilor sale sunt legate tot de aceşti ani. Ele vor conduce, în 1323, la cererea adresată lui Ockham de a-şi explica poziţia în problema universaliilor şi a categoriilor în faţa călugărilor franciscani. Tot în acest an îi sunt aduse critici la curtea papală de la Avignon. Este acuzat că predă o doctrină eretică.

1324 Acest an este legat de apariţia lucrării lui Marsilio di Padova, *Defensor pacis*, lucrare atribuită mult

timp lui Ockham. Ockham este chemat la Avignon, unde va sta patru ani. În această perioadă, el putea intra în contact cu cei care predau la Paris sau erau în trecere: John of Reading, Francis Mayronis, Francis de Marchia, Guiral Ot, Michel de Cesena (care va locui şi el la Avignon între decembrie 1327 şi mai 1328). Importante pentru această perioadă sunt informaţiile cu privire la comisia care cerceta acuzaţiile aduse lui Ockham. Ea era în majoritate alcătuită din teologi de la Paris sau Oxford, care susţineau poziţii tomiste sau erau adepţii lui Aegidius Romanus (cu excepţia lui Durand de Saint-Pourçain, ale cărui vederi erau scotiste). Propoziţiile care au fost socotite incriminatorii erau mai ales teologice (doar câteva ţineau de filosofie) şi priveau în principal consecinţele doctrinei despre *potentia Dei absoluta* asupra adevărurilor teologice.

1328 La 26 mai, Ockham împreună cu Michel de Cesena, Francis de Marchia şi Bonagratia din Bergamo părăsesc Avignonul, spre Italia, apoi spre curtea regelui Ludovic de Bavaria. Ockham va rămâne la München pentru tot restul vieţii. Acest oraş în care se aflau şi mulţi fugari, călugări franciscani sau Marsilio di Padova nu era un centru de studiu al franciscanilor. În sudul Germaniei, el va relua contactul cu Adam Wodeham şi John of Rodington. Nu mai scrie nici o lucrare de filosofie sau teologie, ci îşi consacră toate eforturile întocmirii de lucrări politice. Din această perioadă datează *Opus nonaginta dierum* şi *Dialogus*. Scrierile cu caracter politic privesc problema legăturii dintre puterea Papei (cei cu care intrase în polemică erau Ioan al XXII-lea şi Benedict al XII-lea) şi cea a principilor, probleme legate de averea Papei şi de organizarea Bisericii.

1339 Statutul nominaliştilor de la Paris, prin care este interzisă învăţătura lui Ockham şi se cere stu-

denţilor să se întoarcă la reprezentanţii doctrinei peripatetice.

1347 Moare la München în timpul ciumei. Cercetările din ultimul timp au arătat că succesul lui Ockham nu a fost atât de mare după moartea sa. El continuă să fie citat în Anglia până la sfârşitul secolului al XIV-lea (chiar dacă va fi criticat în problemele de gnoseologie şi teologie). La Paris lucrările sale de filosofia naturii se vor bucura la mijlocul secolului al XIV-lea de un mare interes printre franciscani, pentru ca în secolul al XV-lea Ockham să fie recunoscut ca unul dintre „moderni".

Summa Logicae
Pars I, cap. 13-19, 25

•

Summa Logicae
Partea I, cap. 13-19, 25

Cap. 13. De divisione nominum et terminorum in aequivoca, univoca et denominativa, et quid est aequivocum et quot modis dicitur

Sequitur post praedicta tractare de divisione terminorum ad placitum institutorum quae est per aequivocum, univocum et denominativum. Quamvis enim Aristoteles in *Praedicamentis* tractet de aequivocis, univocis et denominativis, tamen ad praesens intendo tantum de univocis et aequivocis tractare, quia de denominativis dictum est superius.

Est autem primo sciendum quod sola vox vel aliud signum ad placitum institutum est aequivocum vel univocum, et ideo intentio animae vel conceptus non est aequivocus nec univocus proprie loquendo.

Est autem vox illa aequivoca quae significans plura non est signum subordinatum uni conceptui, sed est signum unum pluribus conceptibus seu intentionibus animae subordinatum. Et hoc intendit Aristoteles quando dicit nomen commune esse idem, sed rationem substantialem esse diversam, hoc est, conceptus vel intentiones animae, cuiusmodi sunt descriptiones et definitiones et etiam conceptus simplices, sunt diversi, tamen vox est una. Hoc expresse patet de dictione diversorum idiomatum, nam in uno idiomate imponitur ad significandum illud idem quod significatur per talem conceptum et in alio imponitur ad significandum illud idem quod significatur per alium conceptum, et ita pluribus conceptibus seu passionibus animae subordinatur in significando.

Cap. 13. Despre împărțirea numelor și a termenilor în echivoci, univoci și paronimi, și ce anume este echivocul și în câte feluri se rostește

După cele spuse anterior[1], urmează să tratăm despre împărțirea termenilor instituiți arbitrar[2] în echivoci, univoci și paronimi[3]. Deși Aristotel tratează în *Categorii* despre <termeni> echivoci, univoci și paronimi, totuși aici doresc să mă refer numai la cei univoci și echivoci, deoarece despre paronime s-a vorbit mai sus[4].

Însă mai întâi trebuie cunoscut că numai sunetul[5] sau vreun alt semn instituit arbitrar este echivoc sau univoc, iar de aceea intenția sufletului[6] sau conceptul nu este propriu-zis nici echivoc și nici univoc.

Dar sunetul care, semnificând mai multe lucruri, nu este un semn subordonat unui concept, ci este un semn subordonat mai multor concepte sau intenții ale sufletului este echivoc. Iar aceasta vrea Aristotel când spune că numele este comun, dar rațiunea substanțială este diversă[7], altfel spus conceptul sau intențiile sufletului, cărora le revin astfel descripții și definiții și chiar conceptele simple, sunt diverse, deși sunetul este același. Acest lucru reiese evident din rostirea diverselor limbi, căci într-o limbă se instituie[8] pentru a semnifica ceva identic cu ceea ce se semnifică printr-un anume concept, iar într-o altă <limbă> se instituie pentru a semnifica ceva identic cu ceea ce se semnifică printr-un alt concept, și astfel prin mai multe concepte sau pasiuni ale sufletului se realizează subordonarea în semnificație.

Tale autem aequivocum est duplex. Unum est aequivocum a casu, quando scilicet vox pluribus conceptibus subordinatur, et ita uni ac si non subordinaretur alteri et ita significat unum ac si non significaret aliud, sicut est de hoc nomine 'Sortes', quod imponitur pluribus hominibus. Aliud est aequivocum a consilio, quando vox primo imponitur alicui vel aliquibus et subordinatur uni conceptui et postea propter aliquam similitudinem primi significati ad aliquid aliud vel propter aliquam aliam rationem imponitur illi alteri, ita quod non imponeretur illi alteri nisi quia primo imponebatur alii, sicut est de hoc nomine 'homo'. Primo enim imponebatur ad significandum omnia animalia rationalia, ita quod imponebatur ad significandum omne illud quod continetur sub hoc conceptu 'animal rationale', postea autem utentes, videntes similitudinem inter talem hominem et imaginem hominis, utebantur quandoque hoc nomine 'homo' pro tali imagine, ita quod nisi hoc nomen 'homo' fuisset primo impositum hominibus, non uterentur nec imponerent hoc nomen 'homo' ad significandum vel standum pro tali imagine; et propter hoc dicitur 'aequivocum a consilio'.

'Univocum' autem dicitur omne illud quod est subordinatum uni conceptui, sive significet plura sive non. Tamen proprie loquendo non est univocum nisi significet vel natum sit significare plura aeque primo, ita tamen quod non significet illa plura nisi quia una intentio animae significat illa, ita quod sit signum subordinatum in significando uni signo naturali, quod est intentio seu conceptus animae.

Talis autem divisio non tantum competit nominibus sed etiam verbis et universaliter cuilibet parti orationis, immo etiam sic quod aliquid potest esse aequivocum eo quod potest

Prin urmare, un asemenea echivoc este de două feluri. Unul este echivocul întâmplător[9], şi anume când un sunet se subordonează mai multor concepte, şi astfel se subordonează unuia, chiar dacă nu s-ar subordona altuia, şi astfel îl semnifică pe unul chiar dacă nu l-ar semnifica pe celălalt, aşa cum este cazul numelui „Socrate", instituit pentru mai mulţi oameni. Altul este echivocul intenţionat, când sunetul se instituie mai întâi pentru un <lucru> sau mai multe şi se subordonează unui concept, iar apoi, din cauza unei anumite asemănări cu cel dintâi semnificat, se instituie pentru un altul, în raport cu un altul sau în numele vreunei alte raţiuni, astfel încât nu s-ar fi instituit pentru acel altul decât pentru că mai întâi s-a instituit pentru altele, aşa cum se întâmplă cu numele „om". Căci mai întâi se instituise pentru a semnifica toate vieţuitoarele raţionale, astfel încât se instituia pentru a semnifica tot ceea ce este conţinut sub conceptul de „vieţuitor raţional", iar apoi folosindu-l şi văzând asemănarea dintre un asemenea om şi imaginea omului, <unii> au folosit uneori numele de „om" pentru o asemenea imagine, astfel încât doar dacă numele de om nu ar fi fost instituit mai întâi de oameni, ei nu ar fi folosit şi nu ar fi instituit numele acesta de „om" spre a semnifica sau a sta în loc de o asemenea imagine. Şi de aceea ea se numeşte „echivoc intenţionat".

„Univocul" se referă la tot ceea ce este subordonat unui singur concept, fie că semnifică mai multe, fie că nu. Totuşi, el nu este univoc propriu-zis decât dacă semnifică sau este născut spre a semnifica mai multe <lucruri>, identice primului, astfel încât să nu semnifice totuşi acele <lucruri> plurale decât dacă o singură intenţie a sufletului le semnifică, astfel încât să fie un semn subordonat în cadrul semnificării unui semn natural, care este intenţia sau conceptul sufletului.

Însă o asemenea împărţire nu se referă numai la nume[10], ci chiar şi la verbe şi, în general, la toate părţile vorbirii, ba chiar astfel încât ceva poate fi echivoc întrucât poate aparţine

esse diversarum partium orationis, puta tam nomen quam verbum vel tam nomen quam participium vel adverbium, et sic de aliis partibus orationis.

Est autem intelligendum quod ista divisio terminorum per aequivocum et univocum non est simpliciter per opposita, ita quod haec sit omnino falsa 'aliquod aequivocum est univocum', immo vera est, quia vere et realiter eadem vox est aequivoca et univoca sed non respectu eorundem, sicut idem est pater et filius, non tamen respectu eiusdem, et idem est simile et dissimile non tamen eidem per idem. Unde si sit aliqua dictio diversorum idiomatum, manifestum est quod potest esse univoca in utroque idiomate. Unde ille qui sciret alterum idioma tantum, nullam propositionem in qua poneretur distingueret, scienti tamen utrumque idioma est aequivoca. Unde scientes utrumque idioma in multis casibus distinguerent propositiones in quibus talis dictio poneretur, et ita idem terminus est uni univocus et alteri aequivocus.

Ex praedictis colligi potest quod non semper univocum habet unam definitionem, quia non semper proprie definitur. Et ideo quando Aristoteles dicit quod „univoca sunt illa quorum nomen commune est et ratio substantialis eadem", accipit 'rationem' pro intentione animae cui tamquam primario signo vox subordinatur.

Est autem sciendum quod 'univocum' dupliciter accipitur, scilicet large, pro omni voce vel signo ad placitum instituto correspondente uni conceptui; aliter accipitur stricte, pro aliquo tali praedicabili per se primo modo de aliquibus quibus est univocum, vel de pronomine demonstrante aliquam rem.

Terminus autem denominativus, ad praesens, dupliciter potest accipi, scilicet stricte, et sic terminus incipiens sicut abstractum incipit et non habens consimilem finem et significans

diverselor părți ale vorbirii. De exemplu, el poate fi atât nume, cât și verb sau atât nume, cât și participiu ori adverb, și la fel despre celelalte părți ale vorbirii.

Trebuie însă înțeles că o asemenea împărțire a termenilor în echivoci și univoci nu realizează în sine o opoziție, astfel încât să fie total falsă propoziția „ceva echivoc este univoc", ci, dimpotrivă, ea este adevărată, fiindcă într-adevăr și în mod real același sunet este și echivoc, și univoc, dar nu în raport cu aceleași <lucruri>, precum același <om> este tată și fiu, dar nu raportat la același <om>, și același <lucru> este asemănător și neasemănător, dar nu cu același și prin același <lucru>. De aceea, dacă există un anume cuvânt în limbi diverse, este evident că el poate fi univoc în fiecare limbă. De aceea, cine nu cunoaște decât una dintre limbi nu va distinge nici o propoziție în care <cuvântul> ar fi așezat, însă pentru cel care cunoaște ambele limbi, <cuvântul> este echivoc. De aceea, cei care cunosc ambele limbi, în multe situații, deosebesc propoziții în care este așezat un asemenea <cuvânt> și, astfel, același termen este pentru unul univoc și pentru altul echivoc.

Din cele spuse mai înainte se poate conchide că univocitatea nu are mereu o singură definiție, pentru că nu este întotdeauna propriu definită. Și, de aceea, când Aristotel spune că „univoce sunt cele al căror nume este comun și rațiunea substanțială identică"[11], el se referă la „rațiune" ca la o intenție a sufletului, căreia sunetul i se subordonează, asemenea unui semn primar.

Trebuie însă știut că <termenul> „univoc" are două semnificații, și anume una în sens larg, care se referă la orice sunet sau semn instituit arbitrar și care corespunde unui concept; pe de altă parte, în sens restrâns, se referă la un anume predicabil prin sine în primul mod[12] despre anumite lucruri față de care este univoc sau despre pronumele care indică un anume lucru.

Însă termenul paronim, în prezent, poate avea două sensuri: unul restrâns, adică se numește paronim termenul care începe la fel cu <termenul> abstract, dar nu are aceeași terminație

accidens dicitur terminus denominativus, sicut a 'fortitudine' 'fortis', a 'iustitia' 'iustus'. Aliter dicitur large terminus habens consimile principium cum abstracto, sed non consimilem finem, sive significet accidens sive non, sicut ab 'anima' dicitur 'animatus'.

Et haec de divisionibus terminorum sufficiant. Aliqua autem in praedictis omissa inferius supplebuntur.

<cu el> şi semnifică accidentul, aşa cum de la „*fortitudine*" avem „*fortis*" şi de la „*iustitia*", „*iustus*", şi un sens larg, în care se numeşte <paronim> termenul care are acelaşi început cu cel abstract, dar nu şi aceeaşi terminaţie, fie că semnifică accidentul, fie că nu, aşa cum de la „*anima*" se spune „*animatus*"[13].

Iar acestea să fie suficiente cu privire la diviziunile termenilor. Vor mai fi adăugate unele <precizări> mai jos, care au fost anterior omise[14].

Cap.14. De hoc communi 'universale' et de 'singulari', opposito sibi

Cum non sufficiat logico tam generalis notitia terminorum, sed oportet cognoscere terminos in speciali magis, ideo postquam de divisionibus generalibus terminorum tractatum est, de quibusdam contentis sub aliquibus illarum divisionum prosequendum est.

Est autem primo tractandum de terminis secundae intentionis, secundo de terminis primae intentionis. Dictum autem est quod termini secundae intentionis sunt tales 'universale', 'genus', 'species' etc., ideo de illis quae ponuntur quinque universalia est modo dicendum. Primo tamen dicendum est de hoc communi 'universale' quod praedicatur de omni universali, et de singulari opposito sibi.

Est autem primo sciendum quod 'singulare' dupliciter accipitur. Uno modo hoc nomen 'singulare' significat omne illud quod est unum et non plura. Et isto modo tenentes quod universale est quaedam qualitas mentis praedicabilis de pluribus, non tamen pro se sed pro illis pluribus, dicere habent quod quodlibet universale est vere et realiter singulare : quia sicut quaelibet vox, quantumcumque communis per institutionem, est vere et realiter singularis et una numero quia est una et non plures, ita intentio animae, significans plures rex extra, est vere et realiter singularis et una numero, quia est una et non plures res, quamvis significet plures res.

Cap. 14. Despre <termenul> general de „universal" și cel de „singular", care i se opune

Deoarece logicianului nu îi ajunge o cunoaștere atât de generală a termenilor, ci el trebuie să cunoască termenii într-un sens mai special, după ce am tratat despre diviziunile generale ale termenilor, trebuie să trecem la anumite diviziuni cuprinse sub unele dintre cele dintâi.

Trebuie să ne referim mai întâi la termenii intenției secunde, iar în al doilea rând la termenii intenției prime[15]. Am spus însă că termenii intenției secunde sunt, de pildă, „universal", „gen", „specie"[16] etc., iar apoi trebuie să vorbim tocmai despre acei termeni care enunță cele cinci universalii. Totuși, mai întâi, trebuie să ne referim la termenul general „universal", care se predică despre orice universal, și, în opoziție cu el, despre „singular"[17].

Trebuie știut mai întâi că termenul „singular" are două accepții. Într-un sens, termenul de „singular" se referă la tot ceea ce este unul și nu plural, iar în acest sens cei care susțin că universalul este o anumită calitate mentală, predicabilă despre mai mulți, totuși nu pentru sine, ci în locul acelor <lucruri> multiple, trebuie să spună că fiecare universal este într-adevăr și în chip real singular: pentru că fiecare sunet, chiar dacă este comun prin instituire[18], este, de fapt și în mod real, singular și unul numeric, deoarece este unul și nu mai multe, și tot astfel semnificând mai multe lucruri exterioare, este de fapt și în mod real, singular și unul numeric, deoarece este unul și nu mai multe lucruri, chiar dacă semnifică mai multe lucruri.

Aliter accipitur hoc nomen 'singulare' pro omni illo quod est unum et non plura, nec est natum esse signum plurium. Et sic accipiendo 'singulare' nullum universale est singulare, quia quodlibet universale natum est esse signum plurium et natum est praedicari de pluribus. Unde vocando universale aliquid quod non est unum numero, – quam acceptionem multi attribuunt universali –, dico quod nihil est universale nisi forte abuteris isto vocabulo, dicendo populum esse unum universale, quia non est unum sed multa; sed illud puerile esset.

Dicendum est igitur quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium. Et hoc est quod dicit Avicenna, V *Metaphysicae*: „Una forma apud intellectum est relata ad multitudinem, et secundum hunc respectum est universale, quoniam ipsum est intentio in intellectu, cuius comparatio non variatur ad quodcumque acceperis". Et sequitur: „Haec forma, quamvis in comparatione individuorum sit universalis, tamen in comparatione animae singularis, in qua imprimitur, est individua. Ipsa enim est una ex formis quae sunt in intellectu". Vult dicere quod universale est una intentio singularis ipsius animae, nata praedicari de pluribus, ita quod propter hoc quod est nata praedicari de pluribus, non pro se sed pro illis pluribus, ipsa dicitur universalis; propter hoc autem quod est una forma, exsistens realiter in intellectu, dicitur singularis. Et ita 'singulare' primo modo dictum praedicatur de universali, non tamen secundo modo dictum; ad modum quo dicimus quod sol est causa universalis, et tamen vere est res particularis et singularis, et per consequens vere est causa singularis et particularis. Dicitur enim sol causa universalis, quia est causa plurium, scilicet omnium istorum inferiorum generabilium et corruptibilium. Dicitur autem causa particularis, quia est una causa et non plures causae. Sic intentio animae dicitur universalis, quia est signum praedicabile de

În alt sens, termenul „singular" se referă la tot ceea ce este unul și nu este plural, și nici nu este în mod natural semn al mai multora. În această accepție a singularului, nici un universal nu este singular, deoarece orice universal este în mod natural semnul mai multora și în mod natural se predică despre mai mulți. De aceea, numind universal ceva ce nu este unul numeric, accepție pe care mulți o atribuie universalului, eu spun că nimic nu este universal decât dacă am abuza de acest cuvânt, spunând că un popor este un universal, deoarece nu este unul, ci mai multe. Dar acest lucru este pueril.

Prin urmare, trebuie spus că fiecare universal este un lucru singular, și atunci nu este universal decât prin semnificație, deoarece este semnul mai multor <lucruri>, iar acest lucru îl spune Avicenna, în *Metafizica*, V: „O formă din intelect este raportată la o multiplicitate și, prin acest raport, ea este universală, deoarece ea este o intenție în intelect, a cărui raportare la lucruri nu se modifică cu nici o accepție"[19]. Și urmează: „Această formă, chiar dacă în raport cu indivizii este universală, totuși, în raport cu sufletul singular în care este imprimată, este un individual, căci ea este una dintre formele aflate în intelect". El vrea să spună că universalul este o intenție singulară a sufletului însuși, care se predică natural despre mai mulți, astfel încât, datorită faptului că se predică despre mai mulți, nu pentru sine, ci în locul acelor mai mulți, se numește universal; dar, întrucât ea este o singură formă existentă real în intelect, se numește singular. Iar astfel <termenul>„singular", în prima sa accepție, se predică despre universal, dar nu și în a doua accepție, în sensul în care spunem că soarele este o cauză universală, și totuși el este un lucru particular și singular, iar în consecință el este într-adevăr o cauză singulară și particulară. Căci se spune că soarele este o cauză universală deoarece este cauză pentru mai multe, și anume pentru toate cele inferioare, generabile și coruptibile. El se numește însă cauză particulară, deoarece este o singură

pluribus; et dicitur etiam singularis, quia est una res et non plures res.

Verumtamen sciendum quod universale duplex est. Quoddam est universale naturaliter, quod scilicet naturaliter est signum praedicabile de pluribus, ad modum, proportionaliter, quo fumus naturaliter significat ignem et gemitus infirmi dolorem et risus interiorem laetitiam. Et tale universale non est nisi intentio animae, ita quod nulla substantia extra animam nec aliquod accidens extra animam est tale universale. Et de tali universali loquar in sequentibus capitulis. Aliud est universale per voluntariam institutionem. Et sic vox prolata, quae est vere una qualitas numero, est universalis, quia scilicet est signum voluntarie institutum ad significandum plura. Unde sicut vox dicitur communis, ita potest dici universalis; sed hoc non habet ex natura rei sed ex placito instituentium tantum.

cauză şi nu mai multe. Astfel, intenţia sufletului se numeşte universală, deoarece este un semn predicabil despre mai mulţi; şi el se mai numeşte singular, deoarece este un singur lucru şi nu mai multe.

Trebuie însă ştiut că universalul are două accepţii. Într-un sens, universalul este natural, aşa cum este natural semnul predicabil despre mai multe, la fel cum fumul semnifică în chip natural focul, geamătul infirmului durerea, iar râsul bucuria interioară. Iar un asemenea universal nu este decât o intenţie a sufletului, astfel încât nici o substanţă în afara sufletului şi nici un anumit accident în afara sufletului nu este un asemenea universal. Şi despre un asemenea universal voi vorbi în capitolele următoare. Un alt sens al universalului este cel al instituirii voluntare. Iar astfel, sunetul emis, care este într-adevăr de o singură calitate numeric, este universal, fiindcă el este un semn instituit voluntar pentru a semnifica mai multe. De aceea, aşa cum sunetul se numeşte comun, tot aşa poate fi numit universal, dar acest lucru nu provine de la natura lucrului, ci doar din arbitrarul celui care îl instituie.

Cap. 15. Quod universale non sit aliqua res extra animam

Et quia non sufficit ista narrare nisi manifesta ratione probentur, ideo pro praedictis aliquas rationes adducam, necnon et auctoritatibus confirmabo.

Quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens evidenter probari potest. Primo quidem sic: nullum universale est substantia singularis et una numero. Si enim diceretur quod sic, sequeretur quod Sortes esset aliquod universale, quia non est maior ratio quare unum universale sit una substantia singularis quam alia. Nulla igitur substantia singularis est aliquod universale, sed omnis substantia est una numero et singularis, quia omnis substantia vel est una res et non plures vel est plures res. Si est una et non plures, est una numero; hoc enim ab omnibus vocatur unum numero. Si autem aliqua substantia est plures res, vel est plures res singulares vel est plures res universales. Si primum detur, sequitur quod aliqua substantia esset plures substantiae singulares, et per consequens eadem ratione aliqua substantia esset plures homines; et tunc, quamvis universale distingueretur a particulari uno, non tamen distingueretur a particularibus. Si autem aliqua substantia esset plures res universales, accipio unam istarum rerum universalium et quaero: aut est plures res aut una et non plures. Si secundum detur, sequitur quod est singularis; si primum detur, quaero: aut est plures res singulares aut plures res universales. Et ita vel erit processus

Cap. 15. Că universalul nu este un anumit lucru în afara sufletului

Iar pentru că nu este destul să prezentăm acestea decât dacă ele sunt probate printr-un argument evident, voi adăuga la cele spuse mai înainte anumite argumente[20] și le voi confirma prin autorități.

Faptul că nici un universal nu este o anumită substanță existentă în afara sufletului se poate proba în chip evident[21]. Mai întâi astfel: nici un universal nu este o substanță singulară și una numerică. Dacă s-ar spune că este astfel, ar rezulta că Socrate este un anumit universal, deoarece nu există un argument mai puternic pentru care un universal să fie o substanță singulară mai degrabă decât alta. Prin urmare, nici o substanță singulară nu este un universal, ci orice substanță este numeric una și singulară, pentru că orice substanță este fie un singur lucru și nu mai multe, fie mai multe lucruri. Dacă este una și nu mai multe, este numeric una. Acest lucru este numit de toți unul ca număr, dar dacă o anumită substanță este mai multe lucruri, ea este fie mai multe lucruri singulare, fie mai multe lucruri universale. În primul caz, rezultă că o anumită substanță ar fi mai multe substanțe singulare și, în consecință, din același motiv, o anumită substanță ar fi mai mulți oameni; iar atunci, chiar dacă un universal se distinge de un anume particular, el nu se distinge totuși de particulare. Dar, dacă o anumită substanță ar fi mai multe lucruri universale, iau <în discuție> unul dintre aceste lucruri universale și mă întreb dacă el este mai multe lucruri sau unul și nu mai multe.

in infinitum vel stabitur quod nulla substantia est universalis ita quod non singularis, ex quo relinquitur quod nulla substantia est universalis.

Item, si aliquod universale esset substantia una, exsistens in substantiis singularibus, distincta ab eis, sequeretur quod posset esse sine eis, quia omnis res prior naturaliter alia potest per divinam potentiam esse sine ea, sed consequens est absurdum.

Item, si opinio ista esset vera, nullum individuum posset creari si aliquod individuum praeexsisteret, quia non totum caperet esse de nihilo si universale quod est in eo prius fuit in alio. Propter idem etiam sequeretur quod Deus non posset unum individuum substantiae adnihilare nisi cetera individua destrueret, quia si adnihilaret aliquod individuum, destrueret totum quod est de essentia individui, et per consequens destrueret illud universale quod est in eo et in aliis, et per consequens alia non manerent, cum non possent manere sine parte sua, quale ponitur illud universale.

Item, tale universale non posset poni aliquid totaliter extra essentiam individui; esset igitur de essentia individui, et per consequens individuum componeretur ex universalibus, et ita individuum non esset magis singulare quam universale.

Item, sequeretur quod aliquid de essentia Christi esset miserum et damnatum, quia illa natura communis exsistens realiter in Christo et in damnato esset damnata, quia in Iuda. Hoc autem absurdum est.

Aliae multae rationes adduci possent, quas causa brevitatis pertranseo, et eandem conclusionem confirmo per auctoritates.

În al doilea caz, rezultă că este singular; în primul caz mă întreb: este oare mai multe lucruri singulare sau mai multe lucruri universale? Şi astfel, fie că va fi o regresie la infinit, fie se va stabili că nici o substanţă nu este universală, astfel încât să nu fie singulară, de unde rezultă că nici o substanţă nu este universală.

Pe urmă, dacă un universal ar fi o singură substanţă existentă în substanţele singulare, distinctă de ele, ar urma faptul că ea poate fi fără ele, deoarece orice lucru care este natural anterior altuia poate fi prin potenţa divină fără acela[22], dar consecinţa este absurdă.

Pe urmă, dacă această opinie ar fi adevărată, nu ar putea fi creat nici un individ dacă vreun altul ar fi preexistat, deoarece un întreg nu ia fiinţă din nimic dacă universalul care se află în el fusese mai înainte într-un altul. Din acelaşi motiv, ar rezulta că Dumnezeu nu ar putea distruge un individ dintr-o substanţă decât dacă ar distruge un anume număr de individuale, pentru că dacă ar anihila un anumit individ, ar distruge tot ceea ce ţine de esenţa individului, iar în consecinţă ar distruge universalul aflat în el şi în alţii, iar în consecinţă nu ar mai rămâne ceilalţi, deoarece nu ar mai putea persista fără o parte a lor, aşa cum se presupune că este acel universal.

Pe urmă, un asemenea universal nu ar putea fi presupus în totalitate în afara esenţei individului; el ar ţine atunci de esenţa individului şi, în consecinţă, individul s-ar compune din universalii, iar un astfel de individ nu ar fi în mai mare măsură singular decât universal.

Pe urmă, ar rezulta că un aspect al esenţei lui Christos ar fi josnic şi condamnat, deoarece natura comună existentă real în Christos şi în cel damnat este damnată, fiindcă se află <şi> în Iuda. Dar aceasta este absurd.

Multe alte argumente s-ar putea aduce, peste care trec de dragul conciziei şi confirm aceeaşi concluzie prin autorităţi.

Primo, per Aristotelem, VII *Metaphysicae*, ubi ex intentione istam tractans quaestionem an universale sit substantia, demonstrat quod nullum universale est substantia. Unde dicit: „Impossibile est substantiam esse quodcumque universaliter dictorum".

Item, X *Metaphysicae* dicit: „Si itaque nullum universalium esse substantiam est possible, sicut in sermonibus de substantia et ente dictum est, nec ipsum hoc substantiam ut aliquid unum praeter multa".

Ex quibus patet quod secundum intentionem Aristotelis nullum universale est substantia, quamvis supponat pro substantiis.

Item, Commentator, VII *Metaphysicae*, commento 44: „In individuo non est substantia nisi materia et forma particularis, ex quibus componitur".

Item, ibidem, commento 45: „Dicamus igitur quod impossibile est ut aliquod illorum quae dicuntur universalia sit substantia alicuius rei, etsi declarent substantias rerum".

Item, ibidem, commento 47: „Impossibile est ut ista sint partes substantiarum existentium per se".

Item, VIII *Metaphysicae*, commento 2: „Universale non est substantia neque genus".

Item, X *Metaphysicae*, commento [6]: „Cum universalia non sint substantiae, manifestum est quod ens commune non est substantia exsistens extra animam".

Ex praedictis auctoritatibus pluribusque aliis colligi potest quod nullum universale est substantia, qualitercumque consideretur. Unde consideratio intellectus non facit quod aliquid sit substantia vel non sit substantia, quamvis significatio termini faciat quod de ipso, non pro se, praedicetur hoc nomen 'substantia' vel non praedicetur. Sicut si iste terminus 'canis' in ista propositione 'canis est animal' stet pro animali latrabili

Mai întâi, prin Aristotel, în *Metafizica*, VII, unde el tratează cu această intenție întrebarea dacă universalul este substanță și arată că nici un universal nu este o substanță. De aceea spune: „Este imposibil ca vreuna dintre cele rostite în sens universal să fie o substanță" [23].

Pe urmă, în *Metafizica*, X, spune: „Așadar, dacă nu este posibil ca vreun universal să fie o substanță, așa cum s-a expus în cele referitoare la substanță și ființă, nici aceasta nu este o substanță ca un ceva unic în afara mai multora" [24].

Din acestea rezultă că, potrivit intenției lui Aristotel, nici un universal nu este o substanță, chiar dacă el stă pentru[25] universalii.

Pe urmă, Comentatorul, la[26] *Metafizica*, VII, în comentariul 44: „Într-un individ nu există o substanță în afara formei și a materiei particulare din care se compune"[27].

La fel, la aceeași <carte>, în comentariul 45: „Să spunem așadar că este imposibil ca vreunul dintre cele care se numesc universalii să fie substanța vreunui lucru, chiar dacă ele exprimă substanțele lucrurilor"[28].

Pe urmă, la aceeași <carte>, în comentariul 47: „Este imposibil ca acestea să fie părțile substanțelor existente prin sine" [29].

Pe urmă, la *Metafizica*, VIII, comentariul 2: „Universalul nu este nici substanță, nici gen"[30].

Pe urmă, la *Metafizica*, X, comentariul [6]: „Deoarece universaliile nu sunt substanțe, este evident că ființa în general nu este o substanță existentă în afara sufletului"[31].

Din autoritățile menționate anterior și din mai multe altele se poate reține faptul că nici un universal nu este o substanță, oricum ar fi considerată. De aceea, considerația intelectului nu face ceva să fie o substanță sau să nu fie substanță, deși semnificația termenului face ca numele de „substanță" să se predice sau să nu se predice despre el, dar nu pentru el. Tot așa, dacă termenul de „câine" în propoziția „câinele este un

vera est, si pro caelesti sidere falsa est. Quod tamen eadem res propter unam considerationem sit substantia et propter aliam non sit substantia est impossibile.

Et ideo simpliciter concedendum est quod nullum universale est substantia, qualitercumque consideretur. Sed quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam opinionem probabilem ab actu intelligendi non differt. Unde dicunt quod intellectio qua intelligo hominem est signum naturale hominum, ita naturale sicut gemitus est signum infirmitatis vel tristitiae seu doloris; et est tale signum quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus, sicut vox potest stare pro rebus in propositionibus vocalibus.

Quod enim universale sit intentio animae, satis exprimit Avicenna, V *Metaphysicae*, ubi dicit: „Dico ergo quod universale dicitur tribus modis. Dicitur enim universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut 'homo', et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis". Et sequitur: „Dicitur etiam universale intentio quam nihil prohibet opinari quin praedicetur de multis".

Ex quibus aliisque multis patet quod universale est intentio animae nata praedicari de multis.

Quod etiam ratione confirmari potest, nam omne universale, secundum omnes est de multis praedicabile; sed sola intentio animae vel signum voluntarie institutum natum est praedicari et non substantia aliqua; ergo sola intentio animae vel signum voluntarie institutum est universale. Sed nunc non utor 'universali' pro signo voluntarie instituto, sed pro illo quod naturaliter est universale.

Quod enim substantia non sit nata praedicari patet, quia si sic, sequeretur quod propositio componeretur ex substantiis

animal" stă pentru animalul care latră, ea este adevărată, la fel ca este falsă dacă <termenul> stă pentru astrul celest. Şi totuşi, este imposibil ca acelaşi lucru să fie într-o consideraţie substanţă, iar în alta nu.

Iar de aceea trebuie pur şi simplu să concedem că nici un universal nu este o substanţă, oricum ar fi ea considerată. Dar orice universal este o intenţie a sufletului care, potrivit unei opinii probabile, nu se deosebeşte de actul înţelegerii[32]. De aceea se mai spune că intelecţia prin care eu înţeleg un om este un semn natural al oamenilor, tot aşa cum geamătul este semnul infirmităţii sau al tristeţii sau al durerii; iar un asemenea semn poate sta pentru oameni în propoziţiile mentale, tot aşa cum sunetul poate sta pentru lucruri în propoziţiile orale.

Avicenna exprimă în chip suficient faptul că universalul este o intenţie a sufletului, în *Metafizica*, V, unde afirmă: „Eu spun aşadar că universalul are trei sensuri. Căci se numeşte universal ceva întrucât se predică în act despre mai mulţi, aşa cum este <termenul> «om», şi se numeşte universal intenţia care se poate predica despre mai mulţi". Şi urmează: „Se numeşte universal intenţia pe care nimic nu o împiedică să se creadă despre ea că se poate predica despre mai mulţi"[33].

Din acestea şi din mai multe alte <autorităţi> rezultă că universalul este o intenţie a sufletului predicată natural despre mai mulţi.

Acest lucru poate fi însă confirmat şi printr-un argument, căci orice universal, potrivit tuturor, este predicabil despre mai mulţi; dar numai intenţia sufletului sau semnul instituit voluntar este predicabil în mod natural şi nu o anumită substanţă; prin urmare, numai intenţia sufletului sau semnul sunt instituite voluntar. Dar acum nu mă refer la „universal" ca la un semn instituit arbitrar, ci în sensul în care este în mod natural universal.

Însă faptul că substanţa nu este natural predicabilă este evident, căci dacă ar fi astfel, atunci ar însemna că propoziţia

particularibus, et per consequens subiectum esset Romae et praedicatum in Anglia, quod absurdum est.

Item, propositio non est nisi in mente vel in voce vel in scripto; igitur partes eius non sunt nisi in mente vel in voce vel in scripto; huiusmodi autem non sunt substantiae particulares. Constat igitur quod nulla propositio ex substantiis componi potest. Componitur autem propositio ex universalibus, universalia igitur non sunt substantiae ullo modo.

s-ar compune din substanţe particulare[34], iar în consecinţă subiectul s-ar afla la Roma, iar predicatul în Anglia, ceea ce este absurd.

Pe urmă, o propoziţie nu se află decât fie în minte, fie în voce, fie în scris; prin urmare, părţile ei nu sunt decât fie în minte, fie în voce, fie în scris; însă acestea nu sunt substanţe particulare. Rezultă aşadar că nici o propoziţie nu se poate compune din substanţe. Însă o propoziţie se compune din universalii, deci universaliile nu sunt în nici un fel substanţe.

Cap. 16. De opinione circa esse universalis: quomodo habet esse extra animam? Contra Scotum

Quamvis multis sit perspicuum quod universale non sit aliqua substantia extra animam exsistens in individuis, distincta realiter ab eis, videtur tamen aliquibus quod universale est aliquo modo extra animam in individuis, non quidem distinctum realiter ab eis, sed tantum distinctum formaliter ab eisdem. Unde dicunt quod in Sorte est natura humana, quae contrahitur ab Sortem per unam differentiam individualem, quae ab illa natura non distinguitur realiter sed fomaliter. Unde non sunt duae res, una tamen non est formaliter alia.

Sed ista opinio omnino improbabilis videtur mihi. Primo, quia in creaturis numquam potest esse aliqua distinctio qualiscumque extra animam nisi ubi res distinctae sunt; si igitur inter istam naturam et istam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distinctae. Assumptum probo per formam syllogisticam sic: ista natura non est distincta formaliter ab ista natura; haec differentia individualis est distincta formaliter ab hac natura; igitur haec differentia individualis non est haec natura.

Item, eadem res non est communis et propria; sed secundum eos differentia individualis est propria, universale autem est commune; igitur nullum universale et differentia individualis sunt eadem res.

Cap. 16. Despre opinia privind ființa universală: cum are ființă în afara sufletului? Contra lui Scotus

Chiar dacă pentru mulți este limpede faptul că universalul nu este o anumită substanță existentă în indivizi în afara sufletului, deosebită în chip real de ei, s-ar părea totuși că, pentru unii, universalul este într-un anume sens în indivizi în afara sufletului, dar nu distinct în mod real de ei, ci distinct doar formal de ei[35]. De aceea, ei spun că în Socrate se află natura umană ce se restrânge la Socrate printr-o diferență individuală care nu se deosebește de acea natură real, ci formal. De aceea, ele nu sunt două lucruri, chiar dacă una nu este în chip formal cealaltă.

Dar o asemenea opinie mi se pare cu totul improbabilă. Mai întâi, fiindcă între creaturi nu poate exista niciodată o deosebire de vreun fel în afara sufletului decât acolo unde lucrurile sunt distincte; prin urmare, dacă între această natură și această diferență există vreo distincție, ar trebui ca lucrurile să fie în chip real distincte. Faptul asumat îl probez prin următoarea formă silogistică: această natură nu este deosebită formal de o altă natură, această diferență individuală se deosebește formal de acea natură, prin urmare această diferență individuală nu este acea natură.

Pe urmă, același lucru nu este și comun, și propriu; dar, potrivit celor <amintiți>, diferența individuală este proprie, pe când universalul este comun. Prin urmare, nici un universal nu este același lucru cu diferența individuală.

Item, eidem rei creatae non possunt convenire opposita; commune autem et proprium sunt opposita; ergo eadem res non est communis et propria. Quod tamen sequeretur si differentia individualis et natura communis essent eadem res.

Item, si natura communis esset eadem realiter cum differentia individuali, igitur tot essent realiter naturae communes quot sunt differentiae individuales, et per consequens nullum eorum esset commune, sed quodlibet esset proprium differentiae cui est eadem realiter.

Item, quaelibet res se ipsa vel per aliquid sibi intrinsecum distinguitur a quocumque distinguitur; sed alia est humanitas Sortis et alia Platonis; igitur se ipsis distinguuntur; non igitur per differentias additas.

Item, secundum sententiam Aristotelis quaecumque differunt specie, differunt numero; sed natura hominis et natura asini se ipsis distinguuntur specie, ergo se ipsis distinguuntur numero; ergo se ipsa quaelibet illarum est una numero.

Item, illud quod per nullam potentiam potest competere pluribus, per nullam potentiam est praedicabile de pluribus; sed talis natura, si sit eadem realiter cum differentia individuali, per nullam potentiam potest convenire pluribus, quia nullo modo potest competere alteri individuo; ergo per nullam potentiam potest esse praedicabile de pluribus, et per consequens per nullam potentiam potest esse universale.

Item, accipio illam differentiam individualem et naturam quam contrahit et quaero: aut inter ea est maior distinctio quam inter duo individua aut minor. Non maior, quia non differunt realiter, individua autem differunt realiter. Nec minor, quia tunc essent eiusdem rationis, sicut duo individua sunt eiusdem rationis, et per consequens si unum est de se unum numero et reliquum erit de se unum numero.

Pe urmă, aceluiași lucru creat nu îi pot reveni <proprietăți> opuse; însă comunul și propriul sunt opuse; prin urmare, același lucru nu este și comun, și propriu. Totuși, de aici ar rezulta așa ceva dacă diferența individuală și natura comună ar fi același lucru.

Pe urmă, dacă natura comună ar fi identică în mod real cu diferența individuală, atunci ar exista tot atâtea naturi comune câte diferențe individuale există, iar în consecință nici una dintre ele nu ar fi comună, ci fiecare ar fi proprie diferenței căreia îi aparține de fapt.

Pe urmă, fiecare lucru se deosebește de tot ceea ce se deosebește fie prin sine, fie prin ceva intrinsec lui. Dar umanitatea lui Socrate și cea lui Platon sunt diverse; așadar, ele se deosebesc reciproc. Prin urmare, ele nu <se deosebesc> prin diferențe adăugate.

Pe urmă, potrivit sentinței lui Aristotel, toate cele deosebite specific se deosebesc și numeric[36]; dar natura omului și natura măgarului se deosebesc reciproc specific, prin urmare se deosebesc reciproc și numeric; deci fiecare în sine este unul numeric.

Pe urmă, cel care nu se poate referi prin nici o potență[37] la mai mulți, nici nu.este predicabil prin vreo potență despre mai mulți; dar o asemenea natură, dacă ar fi identică diferenței individuale, prin nici o potență nu ar fi în stare să convină mai multora, deoarece nu se poate referi în nici un fel la un alt individ. Prin urmare, el nu se poate predica prin nici o potență despre mai mulți și, în consecință, nu poate fi prin nici o potență universal.

Pe urmă, admit acea diferență individuală și natura care o adoptă și întreb: oare între ele există o diferență mai mare sau mai mică decât între două individuale? Nu este mai mare, deoarece ele nu se deosebesc real, pe când individualele se deosebesc real. Nu este nici mai mică, pentru că atunci ele ar avea aceeași rațiune, tot așa cum doi indivizi au aceeași rațiune[38] și, în consecință, dacă unul este de la sine unul numeric, el va rămâne de la sine unul numeric.

Item, quaero: aut natura est differentia individualis aut non. Si sic, arguo syllogistice sic: haec differentia individualis est propria et non communis; haec differentia individualis est natura; ergo natura est propria et non communis. Quod est intentum. Similiter arguo syllogistice sic: haec differentia individualis non est distincta formaliter a differentia individuali; haec differentia individualis est natura; ergo natura non est distincta formaliter a differentia individuali. – Si autem detur quod haec differentia individualis non est natura, habetur intentum, nam sequitur: differentia individualis non est natura, ergo differentia individualis non est realiter natura; quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis, sic arguendo: differentia individualis est realiter natura; ergo differentia individualis est natura. Consequentia patet, quia a determinabili, sumpto cum determinatione non distrahente nec diminuente, ad determinabile per se sumptum est bona consequentia. 'Realiter' autem non est determinatio distrahens nec diminuens. Igitur sequitur: differentia individualis est realiter natura, ergo differentia individualis est natura.

Dicendum est igitur quod in creaturis nulla est talis distinctio formalis, sed quaecumque in creaturis sunt distincta, realiter sunt distincta, et sunt res distinctae si utrumque illorum sit vera res. Unde sicut in creaturis tales modi arguendi numquam negari debent „hoc est *a*, hoc est *b*, ergo *b* est *a*", nec tales „hoc non est *a*, hoc est *b*, igitur *b* non est *a*", ita numquam debet negari in creaturis quin quandocumque contradictoria verificantur de aliquibus, illa sunt distincta, nisi aliqua determinatio vel aliquod syncategorema sit causa talis verificationis; quod in proposito poni non debet. Et ideo debemus dicere cum philosophis quod in substantia particulari nihil est substantiale penitus nisi forma particularis et materia parti-

Pe urmă, mă întreb: oare natura este diferență individuală sau nu? Dacă este, atunci argumentez silogistic astfel: această diferență individuală este proprie și nu comună; această diferență individuală este natură; prin urmare, natura este proprie și nu comună. Însă aceasta s-a și dorit. La fel, argumentez sub forma silogismului astfel: această diferență individuală nu este distinctă formal de diferența individuală; această diferență individuală este natură; prin urmare, natura nu este distinctă formal de diferența individuală. Dacă însă s-ar susține că această diferență individuală nu este natura, s-ar avea ceea ce s-a dorit, căci rezultă: diferența individuală nu este natură, prin urmare diferența individuală nu este în mod real natură, deoarece din opusul consecventului rezultă și opusul antecedentului, argumentând astfel: diferența individuală este în mod real natură, deci diferența individuală este natură. Consecința[39] rezultă, deoarece de la ceva determinabil, asumat împreună cu o determinație care nici nu îl modifică, nici nu îl diminuează, există o consecință bună spre un determinabil asumat prin sine. „În mod real" însă nu este o determinație care să modifice sau care să diminueze, de unde rezultă că diferența individuală este natură în mod real, prin urmare diferența individuală este natură.

Se cuvine spus, prin urmare, că între creaturi nu există nici o asemenea distincție formală, ci toate creaturile care se deosebesc, se deosebesc real, și ele sunt lucruri distincte, dacă vreuna dintre ele este adevărată. De aceea, în cazul creaturilor, într-un asemenea mod de argumentare, niciodată nu trebuie negat faptul că „acesta este *a*, <tot> acesta este *b*, deci *b* este *a*" și nici „acesta nu este *a*, acesta este *b*, deci *b* nu este *a*", tot așa cum niciodată nu trebuie negat în cazul creaturilor că ori de câte ori contradictoriile nu se verifică despre anumite lucruri, ele sunt distincte, mai puțin atunci când cauza unei asemenea verificări este vreo determinație sau vreo anumită sincategoremă[40], ceea ce nu se poate admite

cularis vel aliquid compositum ex talibus. Et ideo non est imaginandum quod in Sorte sit humanitas vel natura humana distincta a Sorte quocumque modo, cui addatur una differentia individualis, contrahens illam naturam, sed quidquid imaginabile substantiale exsistens in Sorte vel est materia particularis vel forma particularis vel aliquid compositum ex his. Et ideo omnis essentia et quidditas et quidquid est substantiae, si sit realiter extra animam, vel est simpliciter et absolute materia vel forma vel compositum ex his, vel substantia immaterialis abstracta, secundum doctrinam Peripateticorum.

în presupoziție. Iar din acest motiv trebuie să spunem, împreună cu filosofii, că într-o substanță particulară nu există nimic substanțial cu excepția formei particulare și a materiei particulare sau a unui compus al acestora. Iar din acest motiv, nu trebuie să ne imaginăm că în Socrate s-ar afla umanitatea sau natura umană distinctă de Socrate în vreun fel, căreia i s-ar adăuga o diferență individuală care restrânge acea natură, ci orice substanță imaginabilă existentă în Socrate este fie o materie particulară, fie o formă particulară, fie un compus al acestora. Iar din acest motiv orice esență și quidditate și tot ceea ce ține de substanță, dacă se află în mod real în afara sufletului, fie este pur și simplu materia, sau forma, sau compusul acestora, fie este o substanță imaterială separată, potrivit doctrinei peripateticilor.

Cap. 17. De solutione dubiorum quae moveri possunt contra praedicta

Et quoniam solutio dubiorum est veritatis manifestatio, ideo contra praedicta aliquae obiectiones sunt ponendae, ut solvantur. Multis enim non parvae auctoritatis viris videtur quod universale sit aliquo modo extra animam et de essentia substantiarum particularium. Ad quod probandum nonnullas rationes et auctoritates adducunt.

Unde dicunt quod quando aliqua realiter conveniunt et realiter differunt, per aliud conveniunt et per aliud differunt. Sortes autem et Plato conveniunt realiter et realiter differunt; igitur distinctis conveniunt et differunt; sed conveniunt in humanitate et etiam in materia et forma; igitur includunt aliqua praeter ista, quibus distinguuntur. Illa vocant differentias individuales.

Item, plus conveniunt Sortes et Plato quam Sortes et asinus; igitur in aliquo conveniunt Sortes et Plato in quo non conveniunt Sortes et asinus; sed non conveniunt in aliquo uno numeraliter; igitur illud in quo conveniunt non est unum numero; igitur est aliquid commune.

Item, X *Metaphysicae*: In omni genere est unum primum quod est mensura omnium aliorum quae sunt in illo genere. Sed nullum singulare est mensura omnium aliorum, quia non omnium individuorum eiusdem speciei; igitur est aliquid praeter individuum.

Cap. 17. Despre respingerea îndoielilor care se pot ridica împotriva celor spuse anterior

Iar pentru că respingerea îndoielilor este ilustrarea adevărului, ar fi de adus la cele spuse anterior câteva obiecţii, pentru ca ele să fie respinse. Multor oameni a căror autoritate nu este măruntă li se pare că universalul este într-un anume fel în afara sufletului şi că ţine de esenţa substanţelor particulare. Pentru a dovedi aceasta, ei aduc anumite argumente şi autorităţi.

De aceea, ei[41] spun că, atunci când anumite lucruri sunt identice în mod real şi se deosebesc în mod real, într-un sens sunt identice şi în altul se deosebesc. Însă Socrate şi Platon sunt identici în mod real şi se deosebesc în mod real, prin urmare ei sunt identici şi diferă, fiind diferiţi; dar sunt identici în umanitate, chiar şi în materie, şi în formă. Prin urmare, ei includ ceva în afara acestora, prin care se deosebesc. Pe acestea ei le numesc diferenţe individuale.

Pe urmă, mai degrabă sunt identici Socrate şi Platon decât Socrate şi un măgar; prin urmare, Socrate şi Platon sunt identici prin ceva prin care Socrate şi măgarul nu sunt identici. Dar ei nu se identifică în ceva unic numeric, deci acel ceva prin care sunt identici nu este unul ca număr, deci este ceva comun.

Pe urmă, în *Metafizica*, X, <se spune că> în orice gen există ceva prim care este măsura tuturor celorlalte aflate în acel gen[42]. Dar nici un singular nu este măsura tuturor celorlalte, deoarece el nu aparţine tuturor indivizilor aceleiaşi specii. Prin urmare, el este ceva în afara indivizilor.

Item, omne superius est de essentia inferioris, igitur universale est de essentia substantiae; sed non-substantia non est de essentia substantiae; igitur aliquod universale est substantia.

Item, si nullum universale esset substantia, igitur omnia universalia essent accidentia, et per consequens omnia praedicamenta essent accidentia, et ita praedicamentum substantiae esset accidens, et per consequens aliquod accidens esset per se superius ad substantiam. Immo sequeretur quod idem esset superius ad se, quia illa universalia non possent poni nisi in genere qualitatis si sint accidentia, et per consequens praedicamentum qualitatis esset commune ad omnia universalia; igitur esset commune ad hoc universale quod est praedicamentum qualitatis.

Aliae rationes et auctoritates innumerae adducuntur pro ista opinione, quas causa brevitatis omitto ad praesens, dicturus de eis in diversis locis inferius.

Et ad istas respondeo. Ad primum concedo quod Sortes et Plato realiter conveniunt et realiter differunt, quia realiter conveniunt specifice et realiter differunt numeraliter. Et per idem conveniunt specifice et differunt numeraliter, sicut alii habent dicere quod differentia individualis per idem convenit realiter cum natura et differt formaliter.

Et si dicas quod idem non est causa convenientiae et differentiae, dicendum quod verum est quod idem non est causa convenientiae et differentiae oppositae illi convenientiae, quo modo non est in proposito, nam inter convenientiam specificam et differentiam numeralem nulla est penitus oppositio. Concendendum est igitur quod Sortes per idem convenit specifice cum Platone et differt numeraliter ab eodem.

Secundum etiam argumentum non movet: non enim sequitur 'Sortes et Plato plus conveniunt quam Sortes et asinus, igitur

Pe urmă, orice lucru superior ține de esența celui inferior, prin urmare universalul ține de esența substanței; dar non-substanța nu se referă la esența substanței, deci ceva universal este o substanță.

Pe urmă, dacă nici un universal nu ar fi o substanță, așadar toate universaliile ar fi accidente, iar în consecință toate categoriile ar fi accidente, iar astfel categoria de substanță ar fi un accident, iar atunci un anumit accident ar fi prin sine mai presus de substanță. Ba chiar ar rezulta că același lucru ar fi superior sieși, deoarece acele universalii nu pot fi puse decât în genul calității, dacă sunt accidente, iar în consecință categoria calității ar fi comună tuturor universaliilor, prin urmare ea ar fi comună universalului care este categoria calității.

Alte argumente și autorități nenumărate se aduc în favoarea acestei opinii, pe care le las acum deoparte de dragul conciziei, urmând să mă refer la ele în diferite pasaje mai jos[43].

Iar la acestea <de aici> răspund. La cel dintâi, sunt de acord că Socrate și Platon sunt identici real și sunt deosebiți real, deoarece sunt identici real ca specie și se deosebesc real ca număr. Iar ei sunt identici ca specie și sunt diferiți ca număr prin același lucru, așa cum obișnuiesc alții să spună că diferența individuală este identică real și se deosebește formal de natură prin același lucru.

Iar dacă ai spune că nu același lucru este cauza identității și a diferenței, trebuie spus că este adevărat faptul că nu același lucru este cauza concordanței și a diferenței opuse acestei concordanțe, așa cum nu este în presupoziție, căci între diferența specifică și diferența numerică nu există nici o opoziție. Prin urmare, trebuie făcută concesia privind faptul că Socrate prin același lucru este identic specific cu Platon și se deosebește de el numeric.

Nici al doilea argument nu este valid: căci nu rezultă că „Socrate și Platon sunt mai identici decât Socrate și un măgar,

in aliquo plus conveniunt', sed sufficit quod se ipsis plus conveniant. Unde dico quod Sortes per animam suam intellectivam plus convenit cum Platone quam cum asino, et se toto plus convenit cum Platone quam cum asino. Unde de virtute sermonis non debet concedi quod Sortes et Plato conveniunt in aliquo quod est de essentia eorum, sed debet concedi quod conveniunt aliquibus, quia formis suis et se ipsis; quamvis si per contradictionem esset una natura in illis, convenirent in illa, sicut si – per contradictionem – Deus esset fatuus, male regeret mundum.

Ad aliud dicendum est quod quamvis unum individuum non sit mensura omnium individuorum eiusdem generis vel eiusdem speciei specialissimae, idem tamen individuum potest esse mensura individuorum alterius generis vel individuorum multorum eiusdem speciei, et hoc sufficit pro intentione Aristotelis.

Ad aliud dicendum est quod loquendo de vi vocis et secundum proprietatem sermonis concedi debet quod nullum universale est de essentia cuiuscumque substantiae. Omne enim universale est intentio animae vel aliquod signum voluntariae institutum; nullum autem tale est de essentia substantiae, et ideo nullum genus, nec aliqua species nec aliquod universale est de essentia substantiae cuiuscumque, sed magis proprie loquendo debet dici quod universale exprimit vel explicat naturam substantiae, hoc est naturam quae est substantia. Et hoc est quod dicit Commentator, VII *Metaphysicae*, „Quod impossibile est quod aliquod illorum quae dicuntur universalia sit substantia alicuius rei, etsi declarent substantias rerum". Unde omnes auctoritates quae sonant universalia esse de essentia substantiarum vel esse in substantiis vel esse partes substantiarum, debent sic intelligi quod auctores non intendunt nisi quod talia universalia declarant, exprimunt, explicant, important et significant substantias rerum.

prin urmare sunt mai identici prin ceva anume", ci este de ajuns ca ei înșiși să fie mai identici. De aceea, spun că Socrate este mai identic cu Platon prin sufletul său intelectiv, și în întregime este mai identic cu Platon decât cu măgarul. De aceea, în sens literal, nu trebuie să concedem că Socrate și Platon sunt identici în ceva care ține de esența lor, ci trebuie să concedem că ei sunt identici prin anumite <aspecte>, anume prin formele lor și prin ei înșiși; chiar dacă, prin contradicție, în ei ar fi aceeași natură, ei ar fi identici prin aceea, tot așa cum, dacă Dumnezeu ar fi – în mod contradictoriu – smintit, el ar guverna prost lumea.

La următorul <argument> trebuie spus că, deși un individ nu este măsura tuturor indivizilor aceluiași gen sau ai aceleiași specii specialissime, totuși același individ poate fi măsura indivizilor altui gen sau ai mai multor indivizi ai aceleiași specii, iar acest lucru este suficient în intenția lui Aristotel.

La următorul <argument> se cuvine spus că, vorbind în sens literal și conform unui discurs corect, trebuie să concedem că nici un universal nu ține de esența vreunei substanțe. Căci orice universal este fie o intenție a sufletului, fie un anume semn instituit voluntar; așa ceva însă nu se referă deloc la esența substanței, iar de aceea nici un gen, nici o anumită specie și nici un anume universal nu ține de esența vreunei substanțe, ci mai degrabă trebuie, propriu-zis, să se afirme că universalul exprimă sau explică natura substanței, adică natura căreia îi aparține substanța. Și aceasta este ceea ce spune Comentatorul, la *Metafizica*, VII, că „este imposibil ca vreuna dintre cele numite universalii să fie substanța vreunui lucru, chiar dacă ele indică substanțele lucrurilor"[44]. De aceea, toate autoritățile care proclamă faptul că universaliile țin de esența substanțelor sau există în substanțe sau sunt părți ale substanțelor trebuie să înțeleagă astfel că autorii nu intenționează decât să <spună că> asemenea universalii indică, exprimă, explică, se referă la și semnifică substanțele lucrurilor.

Et si dicas: nomina communia, puta talia 'homo', 'animal' et huiusmodi, significant aliquas res substantiales et non significant substantias singulares, quia tunc 'homo' significaret omnes homines, quod videtur falsum, igitur talia nomina significant aliquas substantias praeter substantias singulares:

Dicendum est quod talia nomina significant praecise res singulares. Unde hoc nomen 'homo' nullam rem significat nisi illam quae est homo singularis, et ideo numquam supponit pro substantia nisi quando supponit pro homine particulari. Et ideo concedendum est quod hoc nomen 'homo' aeque primo significat omnes homines particulares, nec tamen propter hoc sequitur quod hoc nomen 'homo' sit vox aequivoca, et hoc quia quamvis significet plura aeque primo, tamen unica impositione significat illa et subordinatur in significando illa plura tantum uni conceptui et non pluribus, propter quod univoce praedicatur de eis.

Ad ultimum habent dicere illi qui ponunt intentiones animae esse qualitates mentis, quod omnia universalia sunt accidentia. Non tamen omnia universalia sunt signa accidentium, sed aliqua sunt signa substantiarum tantum et illa quae sunt tantum signa substantiarum constituunt praedicamentum substantiae, alia constituunt alia praedicamenta. Concedendum est igitur quod praedicamentum substantiae est accidens, quamvis declaret substantias et non accidentia. Et ideo concedendum est quod aliquod accidens, illud scilicet quod est signum tantum substantiarum, est per se superius ad substantiam. Nec est hoc magis inconveniens quam dicere quod aliqua vox est nomen multarum substantiarum.

Sed numquid idem est superius ad se ipsum? Potest dici quod non, quia ad hoc quod aliquid sit superius ad aliud requiritur distinctio inter illa. Et ideo potest dici quod non omnia universalia sunt per se inferiora ad hoc commune

Să admitem că ai spune: numele comune, de pildă „om", „animal" şi cele de felul acesta semnifică anumite lucruri substanţiale şi nu semnifică substanţele singulare, fiindcă atunci „om" ar semnifica toţi oamenii, ceea ce pare fals, prin urmare asemenea nume semnifică anumite substanţe în afara substanţelor singulare.

Se cuvine răspuns că asemenea nume semnifică în mod riguros lucrurile singulare. De aceea, termenul de „om" nu semnifică nici un lucru în afara celui care este omul singular, iar de aceea el niciodată nu este pus în locul substanţei decât atunci când este pus în locul omului particular. Iar de aceea trebuie să concedem că termenul „om" semnifică totodată toţi oamenii particulari, dar totuşi din acest motiv nu rezultă că termenul „om" ar fi un sunet echivoc, iar aceasta fiindcă, deşi semnifică mai multe la fel ca pe primul, totuşi el îl semnifică pe acela printr-o impoziţie unică şi cele plurale se subordonează în semnificaţie unui singur concept şi nu mai multora, motiv pentru care el se predică univoc despre ele.

În ultimul rând, cei care consideră că intenţiile sufletului sunt calităţile minţii[45] trebuie să spună că toate universaliile sunt accidente. Şi totuşi, nu toate universaliile sunt semne ale accidentelor, ci unele sunt doar semne ale substanţelor, iar cele care sunt doar semnele substanţelor constituie categoria substanţei, iar celelalte constituie celelalte categorii. Prin urmare, trebuie să concedem că este un accident categoria substanţei, chiar dacă ea indică substanţele şi nu accidentele. Iar atunci trebuie să admitem că un anumit accident, şi anume acela care este doar un semn al substanţelor, este prin sine superior substanţei. Nici nu este în mai mare măsură nepotrivit să se spună că un anumit sunet este numele mai multor substanţe.

Dar oare acelaşi lucru este superior sieşi? S-ar putea spune că nu, deoarece, pentru ca un lucru să fie superior altuia, ar fi necesară o distincţie între ele. Iar de aceea s-ar putea spune că nu toate universaliile sunt prin sine inferioare <termenului>

'qualitas', quamvis omnia universalia sint qualitates, quia hoc commune 'qualitas' est qualitas, non tamen est inferius ad illud sed est ipsummet.

Et si dicatur : idem non praedicatur de diversis praedicamentis, igitur qualitas non est communis ad diversa praedicamenta, dicendum est quod sive idem praedicetur de diversis praedicamentis quando stant significative sive non, tamen quando illa praedicamenta stant et supponunt non significative non est inconveniens idem praedicari de diversis praedicamentis. Unde si in ista 'substantia est qualitas' subiectum stet materialiter vel simpliciter pro intentione, ipsa est vera. Et eodem modo ista est vera 'quantitas est qualitas', si 'quantitas' non stet significative: et ita idem praedicatur de diversis praedicamentis. Sicut iste duae 'substantia est vox', 'quantitas est vox' verae sunt si subiecta supponant materialiter et non significative.

Et si dicas: qualitas spiritualis est in plus quam quodcumque praedicamentum, eo quod praedicatur de pluribus, nam praedicatur de omnibus praedicamentis, et nullum praedicamentum praedicatur de omnibus praedicamentis:

Dicendum est quod qualitas spiritualis non praedicatur de omnibus praedicamentis significative sumptis, sed tantum pro signis sumptis, et propter hoc non sequitur quod sit in plus quam quodcumque praedicamentum. Nam superioritas et inferioritas inter aliqua sumitur ex hoc quod unum significative sumptum praedicatur de pluribus quam aliud significative sumptum. Unde ista est difficultas talis qualis est de isto nomine 'dictio', nam hoc nomen est unum contentum sub nomine, nam hoc nomen 'dictio' est nomen, et non omne nomen est hoc nomen 'dictio'. Et tamen hoc nomen 'dictio' est quodammodo superius ad omnia nomina et ad hoc nomen 'nomen', nam omne nomen est dictio, sed non omnis dictio est nomen.

comun „calitate", chiar dacă toate universaliile sunt calități, deoarece <termenul> comun „calitate" este o calitate, și totuși nu este inferior aceleia, ci este ea însăși.

Iar dacă s-ar spune: același lucru nu se predică despre mai multe categorii, prin urmare calitatea nu este comună categoriilor diverse, trebuie spus că fie același lucru se predică despre diferite categorii când ele au un rol semnificativ, fie nu, deși atunci când acele categorii au un rol și realizează o supoziție non-semnificativă nu este neconvenabil ca același lucru să se predice despre diferite predicamente[46]. De aceea, dacă în propoziția „substanța este calitate" subiectul stă pentru intenție în mod material sau absolut, ea este adevărată. Iar în același sens este adevărată propoziția „cantitatea este calitate", atunci când „cantitatea" nu are rol semnificativ: iar astfel, același lucru se predică despre diferite categorii. După cum cele două <propoziții> „substanța este un sunet" și „cantitatea este un sunet" sunt adevărate dacă subiectele realizează o supoziție materială și nu una semnificativă.

Să admitem că ai spune: calitatea spirituală[47] este mai mult decât oricare categorie[48], întrucât ea se predică despre mai multe, căci se predică despre toate categoriile, și nici o categorie nu se predică despre toate categoriile:

Se cuvine spus atunci: calitatea spirituală nu se predică despre toate categoriile considerate semnificativ, ci numai considerate ca semne[49], iar din acest motiv nu rezultă că ea este mai mult decât oricare dintre categorii. Căci superioritatea și inferioritatea dintre anumite <lucruri> se ia în măsura în care unul se predică semnificativ despre mai multe decât un altul considerat <tot> semnificativ. De aici provine dificultatea privind termenul „rostire", căci acest termen este conținut sub un nume, căci numele de „rostire" este un nume, iar nu orice nume este numele acesta de „rostire". Și totuși, acest nume de „rostire" este întru câtva superior tuturor numelor precum numelui de „nume", căci orice nume este o rostire, dar nu orice rostire este un nume.

Et ita videtur quod idem respectu eiusdem est superius et inferius. Quod potest solvi dicendo quod argumentum concluderet si in omnibus propositionibus quibus probatur conclusio termini supponerent uniformiter. Nunc autem aliter est in proposito. Si tamen hoc vocetur 'inferius' de quo aliquo modo supponente praedicatur aliud et de pluribus, quamvis illud si aliter supponeret non praedicaretur de eo universaliter sumpto, potest concedi quod idem respectu eiusdem est superius et inferius, sed tunc 'superius' et 'inferius' non sunt opposita sed disparata.

Şi astfel s-ar părea că acelaşi este superior şi inferior în raport cu el însuşi. Acest lucru se poate respinge spunând că argumentul ar fi conclusiv dacă în toate propoziţiile în care se probează o concluzie termenii realizează supoziţii la fel. Dar, de fapt, în presupoziţie este altfel. Căci dacă este numit „inferior" un <termen> despre care se predică un altul şi <care se predică> despre mai multe, realizând vreun tip de supoziţie[50], deşi acela nu se predică despre el într-un sens universal, dacă el realizează o altfel de supoziţie, totuşi putem concede că acelaşi lucru este superior şi inferior sieşi, dar atunci „superior" şi „inferior" nu se opun, ci sunt disparate.

Cap. 18. De quinque universalibus et eorum sufficientia

Ostenso quid est universale, videndum est quot ponuntur species universalium. Ponuntur autem quinque universalia, quorum sufficientia et numerus potest sic accipi. Omne universale est de multis praedicabile : aut igitur praedicatur in quid de multis aut non in quid. Si in quid, ita quod convenienter per illud contingit respondere ad quaestionem factam per quid de aliquo, hoc contingit dupliciter. Quia aut illa multa de quibus praedicatur sunt omnia similia, ita quod omnia essentialiter conveniunt, nisi forte unum componatur ex pluribus aeque similibus, et sic est species specialissima. Aut non omnia de quibus praedicatur praedicto modo conveniunt, sed contingit reperire aliqua duo quae simpliciter secundum se tota et secundum suas partes, si habeant partes, sunt dissimilia, sicut est de 'animali'. Nam 'animal' praedicatur de homine et asino, et maior est similitudo substantialis inter duos homines quam inter hominem et asinum. Similiter est de 'colore' respectu albedinis et nigredinis, nam nec haec nigredo nec aliqua pars huius nigredinis tantum convenit cum hac albedine vel aliqua parte huius albedinis quantum una albedo convenit cum alia, et propter hoc intentio praedicabilis de albedine et nigredine non est species specialissima sed genus. Sed albedo est species specialissima respectu albedinum, quia quamvis aliquando una albedo plus conveniat cum una albedine quam cum alia, sicut duae albedines aeque intensae plus convenire videntur quam albedo intensa et remissa, tamen

Cap. 18. Despre cele cinci universalii și întemeierea lor suficientă

După ce am arătat ce anume este universalul, ar trebui să vedem câte specii de universal sunt propuse. Căci sunt propuse cinci universalii, a căror întemeiere suficientă și număr se pot accepta astfel: orice universal este predicabil despre mai multe: așadar, fie se predică în ceva despre mai multe, fie nu în ceva[51]. Dacă <se predică> în ceva, atunci se poate convenabil prin aceasta răspunde la întrebarea pusă „prin cine despre cine", iar acest lucru are loc în două feluri. Fiindcă sau acelea multe despre care se predică sunt cu toate asemănătoare, astfel încât toate sunt în mod esențial identice, doar dacă nu, eventual, unul s-ar compune din mai mulți totodată asemănători, și așa este specia specialissimă, sau nu toate despre care se predică sunt identice în modul enunțat mai înainte, ci se întâmplă să se găsească două <lucruri> care sunt absolut neasemănătoare în întregime sau potrivit părților lor, dacă ele au părți, așa cum se petrece în cazul <termenului> „animal". Căci „animal" se predică despre om și despre măgar, și există o mai mare asemănare substanțială între doi oameni decât între un om și un măgar. Tot așa și despre „culoare" în raport cu albiciunea și negreala, căci nici negreala aceasta, nici doar vreo parte a acestei negreli nu se identifică cu albiciunea aceasta sau cu vreo parte a ei așa cum o albiciune este identică alteia, iar din acest motiv intenția predicabilă despre albiciune și negreală nu este o specie specialissimă, ci un gen. Dar albiciunea este specia specialissimă în raport cu

semper altera illarum albedinum tantum convenit cum aliqua parte alterius quantum quaecumque duae albedines conveniunt inter se. Et propter hoc 'albedo' est species specialissima et non genus respectu albedinum.

Verumtamen sciendum est quod tam genus quam species dupliciter accipitur, scilicet large et stricte. Stricte autem vocatur genus illud per quod convenienter respondetur ad quaestionem factam per 'quid' de aliqua re per pronomen demonstrans illam rem. Sicut si quaeratur 'quid est hoc', demonstrando Sortem, convenienter respondetur dicendo quod est animal vel homo et sic de aliis generibus. Et consimiliter est de specie.

Large autem dicitur genus vel species omne illud per quod convenienter respondetur ad quaestionem factam per 'quid est' per nomen connotativum, quod non est mere absolutum. Sicut si quaeratur 'quid est album', convenienter respondetur quod est coloratum. Et tamen si quaereres quaestionem 'quid est' per pronomen demonstrativum, numquam contingit convenienter respondere per 'coloratum'. Quidquid enim demonstrares per hoc pronomen 'hoc', sic quaerendo 'quid est hoc', numquam convenienter respondebis quod est coloratum. Quia sic quaerendo vel demonstras subiectum albedinis, et tunc manifestum est quod non convenienter respondes; vel demonstras albedinem, et manifestum est quod non convenienter respondes per 'coloratum', nam albedo non est colorata; vel demonstras unum aggregatum, et manifestum est quod non convenienter respondes, quia illud aggregatum non est coloratum, sicut inferius ostendetur; vel demonstras illum terminum, et manifestum est quod ille terminus non est coloratus. Patet igitur quod ad talem quaestionem 'quid est

<lucrul> alb, fiindcă, deşi uneori o albiciune este mai identică cu o altă albiciune decât cu una <diferită de ele>, tot aşa cum două albiciuni la fel de intense par mai degrabă identice decât o albiciune intensă şi depărtată, totuşi întotdeauna una dintre acele albiciuni este identică cu una dintre părţile alteia, în măsura în care oricare dintre cele două albiciuni sunt reciproc identice. Iar din acest motiv „albiciune" este specia specialissimă şi un gen în raport cu lucrul alb.

Într-adevăr, trebuie cunoscut faptul că atât genul, cât şi specia au două sensuri, adică unul larg şi unul restrâns. În sens restrâns se numeşte gen cel prin care se răspunde convenabil la întrebarea pusă prin „ce" unui anume lucru cu pronumele demonstrativ al acelui lucru. Dacă s-ar întreba „ce este acesta" şi ar fi arătat Socrate, s-ar răspunde convenabil spunând că este un animal sau un om sau la fel despre celelalte genuri. Şi la fel despre specie.

În sens larg însă, se numeşte gen sau specie tot ceea ce este un răspuns convenabil la întrebarea pusă printr-un nume conotativ[52] de felul „ce este", care nu este deloc absolut. La fel, dacă s-ar întreba „ce este albul", s-ar răspunde în mod convenabil că este ceva colorat. Iar dacă ai pune întrebarea „ce este" printr-un pronume demonstrativ, niciodată nu se va întâmpla să răspunzi convenabil prin „colorat". Orice ai indica prin pronumele „acesta", întrebând „ce este aceasta", niciodată nu vei răspunde convenabil că este colorat. Pentru că, întrebând astfel, fie că vei indica subiectul albiciunii, iar atunci este evident că nu ai răspuns convenabil, fie că vei indica albiciunea, şi este evident că prin „colorat" nu ai răspuns corect, căci albiciunea nu este colorată, fie că vei indica un compus, şi este evident că nu ai răspuns convenabil, fiindcă acel compus nu este colorat, aşa cum se arată mai jos, fie că vei indica acel termen, şi este evident că acel termen nu este colorat. Rezultă aşadar că, la o întrebare precum „ce este albul", s-ar răspunde convenabil prin „colorat", iar din acest

album' convenienter respondetur per 'coloratum', et propter hoc 'coloratum' potest dici genus, large sumendo genus. Quia tamen per 'coloratum' non convenientur respondetur ad quaestionem 'quid est' factam per pronomen demonstrativum, ideo non est genus, stricte sumendo hoc vocabulum 'genus'. Et eodem modo, proportionaliter, est de specie.

Et est ista distinctio necessaria, quia sine ea non possunt salvari multae auctoritates Aristotelis et aliorum auctorum quin repugnent; sed per eam exponendae sunt, quia multae regulae intelliguntur de genere et specie primo modo dictis, quae non intelliguntur de aliis, sicut in processu patebit.

Si autem non praedicatur tale praedicabile in quid, vel hoc est quia exprimit partem rei unam et non aliam, nihil extrinsecum exprimendo, et sic est differentia. Sicut 'rationale', si sit differentia hominis, exprimit partem hominis, scilicet formam et non materiam. Vel exprimit sive importat aliquid quod non est pars rei, et tunc vel praedicatur contingenter vel necessario : si contingenter, sic vocatur accidens, si necessario, sic vocatur proprium.

Verumtamen sciendum est quod aliquando illud extrinsecum importatum potest esse una propositio sine cuius veritate [non] potest esse exsistere vere praedicari de aliquo, sicut secundum ponentes quantitatem non esse aliam rem a substantia et qualitate, hoc nomen 'quantitas' importat istam propositionem esse veram, si formetur, quando praedicatur de aliquo 'hoc habet partem distantem a parte'.

Est etiam sciendum quod secundum multas opiniones idem potest esse genus large accipiendo hoc nomen 'genus' respectu aliquorum, et proprium vel accidens respectu aliorum. Sicut quantitas respectu aliquorum est genus, puta respectu corporis, lineae, superficiei et huiusmodi, et tamen secundum

motiv „colorat" poate fi numit gen, considerând genul într-un sens larg. Fiindcă prin „colorat" nu se răspunde totuşi convenabil la întrebarea „ce este", pusă printr-un pronume demonstrativ, el nu este un gen, considerând cuvântul „gen" într-un sens strict. La fel stau lucrurile, proporţional, în cazul speciei.

Iar această distincţie este necesară, deoarece fără ea nu ar putea fi salvate multe pasaje de autoritate din Aristotel şi din alţi autori fără ca ele să fie contradictorii; dar prin aceasta ele trebuie expuse, deoarece multe reguli privind genul şi specia enunţate în primul sens devin inteligibile şi nu se înţeleg în alte sensuri, aşa cum va rezulta pe parcurs[53].

Dar dacă acest predicabil nu se predică în ceva, acest lucru se petrece fie pentru că exprimă o parte a lucrului şi nu alta, fără a exprima nimic extrinsec, şi atunci este diferenţă (precum raţionalul, dacă este diferenţă a omului, exprimă partea universalului, şi anume forma şi nu materia), fie pentru că exprimă sau se referă la ceva ce nu este parte a lucrului, iar atunci fie că se predică contingent, fie necesar. Dacă se predică contingent, se numeşte accident, dacă se predică necesar, se numeşte propriu.

Într-adevăr, trebuie cunoscut că uneori acel ceva extrinsec poate fi produs de o propoziţie fără adevărul căreia el nu poate fi, <adică> să existe pentru a fi predicat despre ceva, tot aşa cum, potrivit celor care consideră cantitatea ca nefiind deosebită de substanţă şi calitate, termenul „cantitate" produce adevărul acestei propoziţii, dacă ea este formată, când se predică despre ceva faptul că „acesta are o parte deosebită de o <altă> parte".

Trebuie însă cunoscut că, potrivit multor opinii, genul, considerând într-un sens larg termenul „gen" în raport cu altele, se poate identifica cu propriul şi accidentul în raport cu altele, precum cantitatea este gen în raport cu unele, de pildă în raport cu corpul, linia, suprafaţa şi cele de felul acesta, şi

opinionem quae ponit quantitatem non esse aliam rem a substantia et qualitate respectu substantiae et qualitatis est accidens vel proprium. Sed hoc est impossibile de genere, stricte sumendo hoc nomen 'genus'. Et hoc idem dicendum est de specie.

Et si dicas : ens est universale, et similiter unum, et tamen non est genus;

Similiter hoc commune 'universale' est universale, et tamen non est genus nec species;

Ad primum istorum potest dici quod illa est divisio universalium quae non praedicantur de omnibus, 'ens' autem praedicatur de omnibus. De uno autem est alia ratio, quia 'unum' potest assignari esse accidens vel proprium.

Ad secundum potest dici quod hoc commune 'universale' est genus, et ideo genus praedicatur de specie, non pro se sed pro specie.

totuşi potrivit opiniei care consideră faptul că o cantitate nu este altceva decât substanţa şi calitatea, ea este în raport cu substanţa şi cu calitatea accident sau propriu. Dar acest lucru este imposibil cu privire la gen, considerând termenul „gen" într-un sens strict. Şi acelaşi lucru trebuie spus cu privire la specie.

Iar dacă ai spune că fiinţa este universală, <aş răspunde> că şi unul <este universal>, şi totuşi nu este un gen[54].

La fel <termenul> comun „universal" este universal, şi totuşi nu este un gen sau o specie.

La prima dintre aceste <afirmaţii> se poate spune că aceea este o diviziune a universaliilor care nu se predică despre toate, pe când „fiinţa" se predică despre toate. Despre unul însă există un alt raţionament, deoarece „unul" poate desemna fie accidentul, fie propriul.

La a doua <afirmaţie> se poate spune că <termenul> comun „universal" este un gen, iar de aceea genul se predică despre specie, dar nu <stă> pentru sine, ci pentru specie.

Cap. 19. De individuo quod continetur sub quolibet universali

His praemissis de universali dicendum est de quinque universalibus in speciali. Primo tamen dicendum est de individuo, quod continetur sub quolibet universali.

Et est sciendum primo quod apud logicos ista nomina convertibilia sunt 'individuum', 'singulare', 'suppositum', quamvis apud theologos 'individuum' et 'suppositum' non convertantur, quia apud eos suppositum non est nisi substantia, accidens autem est individuum. Sed in isto capitulo utendum est istis nominibus illo modo quo logici utuntur eis.

Apud logicum autem 'individuum' tripliciter accipitur. Nam uno modo dicitur individuum illud quod est una res numero et non plures, et sic potest concedi quod quodlibet universale est individuum. Aliter dicitur individuum res extra animam, quae est una et non plures, nec est signum alicuius; et sic quaelibet substantia est individuum. Tertio modo dicitur individuum signum proprium uni, quod vocatur terminus discretus; et sic dicit Porphyrius quod individuum est quod praedicatur de uno solo. Iste autem definitio non potest intelligi de re exsistente extra animam, puta de Sorte et Platone et huiusmodi, quia res talis non praedicatur de uno nec de pluribus; ideo oportet quod intelligatur de aliquo signo proprio uni, quod non potest praedicari nisi de uno; hoc est non praedicatur de aliquo convertibiliter, quod potest supponere pro pluribus in eadem propositione.

Cap. 19. Despre individul conținut sub fiecare dintre universalii

În urma celor expuse despre universal, trebuie să ne referim la cele cinci universalii în special. Dar mai întâi trebuie să vorbim despre individul conținut sub fiecare universal.

Iar mai întâi trebuie știut că, potrivit logicienilor, termenii „individ", „singular", „supozit" sunt convertibili[55], chiar dacă potrivit teologilor „individul" și „supozitul"[56] nu se convertesc, deoarece pentru ei supozitul nu este decât substanța, pe când individul este un accident. Dar în acest capitol trebuie să ne folosim de acești termeni în sensul în care logicienii se folosesc de ei.

Pentru logician, „individul" are trei sensuri. Într-un sens, se numește individ cel care este un singur lucru numeric și nu mai multe, iar astfel se poate concede că fiecare universal este un individ. În alt sens, se numește individ lucrul din afara sufletului care este unul și nu mai multe și nici nu este semnul nimănui. Și astfel, fiecare substanță este un individ. În al treilea sens, se numește individ semnul propriu unuia singur, care se numește termen discret; iar în acest sens spune Porfir că individul este cel care se predică despre unul singur. Această definiție nu se poate înțelege privitor la un lucru existent în afara sufletului, de exemplu despre Socrate și Platon și cele de felul acesta, deoarece un asemenea lucru nu se predică nici despre unul, nici despre mai multe; de aceea, trebuie să se înțeleagă despre un anume semn propriu unic, care nu poate fi predicat decât despre

Tale autem individuum tripliciter potest assignari. Quia aliquod est nomen proprium alicuius, sicut hoc nomen 'Sortes' et hoc nomen 'Plato'. Aliquod autem est pronomen demonstrativum, sicut hic 'hoc est homo', demonstrando Sortem. Aliquando autem est pronomen demonstrativum sumptum cum aliquo termino communi, sicut 'hic homo', 'hoc animal', 'iste lapis', et sic de aliis.

Et sicut distinguitur de hoc nomine 'individuum', ita potest distingui de hoc nomine 'singulare' et de hoc nomine 'suppositum'. Unde et apud antiquos, sicut puerulus didici, supposita termini communis alicuius duplicia sunt, scilicet per se et per accidens. Sicut istius termini 'album' supposita per se sunt 'hoc album', 'illud album', supposita per accidens sunt Sortes et Plato et iste asinus. Quod non potest intelligi nisi accipiendo hoc nomen 'suppositum' pro individuis quae sunt signa rerum; quia loquendo de supposito quod est a parte rei et non signum alicuius, impossibile est quod aliqua sint supposita alicuius termini per se et aliqua per accidens. Sed aliter accipiendo suppositum, scilicet pro termino proprio uni, quod dicitur suppositum quia de illo praedicatur illud commune, non pro se sed pro suo significato, illa dicuntur supposita per se alicuius termeni communis quae sunt pronomina demonstrativa sumpta cum eodem termino communi; nomina autem propria et pronomina demonstrativa dicuntur supposita per accidens eiusdem termini. Et est differentia magna inter ista individua sive supposita et illa, nam impossibile est unum contrariorum vere praedicari de supposito per se alterius contrarii, sicut haec est impossibilis 'hoc album est nigrum', sed de supposito per accidens unius contrarii potest praedicari aliud contrarium, quamvis non dum est

ceva unic, adică să nu se predice în mod convertibil despre ceva, ceea ce se poate lua ca supoziție pentru mai mulți în aceeași propoziție.

Dar un asemenea individ poate avea trei sensuri. Pentru că ceva este numele propriu al cuiva, cum este numele „Socrate" și numele „Platon", altceva este pronume demonstrativ, precum „acesta este om", indicându-l pe Socrate. Altceva însă este un pronume demonstrativ asumat împreună cu un anume termen comun, precum „acest om", „acest animal", „această piatră", și la fel despre celelalte.

Și așa cum am făcut o distincție în privința termenului „individ", tot așa se poate distinge în privința termenilor „singular" și „supozit". De aceea, și potrivit anticilor, așa cum am învățat pe când eram copil, cele ce sunt supozite pentru termenii comuni ai cuiva au sensuri duble, adică prin sine și prin accident, după cum termenului „alb" îi sunt supozite prin sine „acest alb", „acel alb", și îi sunt supozite, prin accident Socrate, Platon și acest măgar. Acest lucru nu este inteligibil decât dacă înțelegem termenul „supozit" referitor la indivizii care sunt semnele lucrurilor, căci, referindu-ne la acel supozit care se află de partea lucrului și nu este semnul cuiva, este imposibil ca unele să fie supozite pentru un anume termen prin sine și altele prin accident. Dar înțelegând altfel supozitul, și anume ca pe un termen propriu unuia singur, care se numește supozit deoarece acel ceva comun se predică despre el, nu în locul lui, ci în locul semnificatului său, se numesc supozite prin sine ale unui termen comun cele care sunt pronume demonstrative asumate împreună cu acel termen comun; însă numele proprii și pronumele demonstrative se numesc supozite prin accident ale aceluiași termen. Și există o mare diferență între acești indivizi sau supozite și celelalte, căci este imposibil ca unul dintre contrarii să se predice într-adevăr despre supozit prin sine contrar celuilalt, tot așa

suppositum illius, sicut si Sortes sit modo suppositum albi, adhuc est haec possibilis 'Sortes est niger', et hoc quia idem potest esse suppositum per accidens duorum contrariorum successive, quamvis non simul.

cum este imposibil ca „acest alb să fie negru"; însă despre supozitul prin accident al unui contrariu se poate predica un alt contrar, chiar dacă încă nu este supozitul lui, precum dacă Socrate este deja supozit pentru „alb", dar încă mai este posibil ca „Socrate să fie negru", iar aceasta fiindcă același lucru poate fi supozit prin accident pentru două contrarii succesiv, dar nu simultan[57].

Cap. 25. De accidente

(....) Recapitulando igitur aliqua quae dicta sunt de universalibus, dicendum est quod quodlibet universale est quaedam intentio animae significans plura, pro quibus significatis potest supponere. Et ideo una intentio distincta ab alia praedicatur de ea, non quidem pro se sed pro re quam significat. Et ideo per tales propositiones ubi una intentio praedicatur de alia non denotatur quod una intentio sit alia, sed denotatur frequenter quod illud quod importatur per unam intentionem est illud quod importatur per aliam.

Huiusmodi autem universalia non sunt res extra animam. Propter quod non sunt de essentia rerum nec partes rerum extra, sed sunt quaedam entia in anima, distincta inter se et a rebus extra, quarum aliqua sunt signa rerum extra, aliqua sunt signa illorum signorum. Sicut hoc nomen 'universale' est commune ad omnia universalia, et per consequens est signum omnium aliorum universalium a se. Et ideo potest concedi quod illud universale quod est praedicabile de quinque universalibus, non tamen pro se sed pro universalibus, est genus ad universalia; sicut aliqua dictio praedicabilis de omnibus dictionibus est nomen, et non verbum, nec participium, nec coniunctio etc.

Et haec de universalibus sufficiant. Qui autem pleniorem notitiam voluerit habere de universalibus et proprietatibus

Cap. 25 Despre accident

(...) Recapitulând aşadar anumite lucruri care s-au spus despre universalii, trebuie spus că fiecare universal este o anumită intenţie a sufletului care semnifică mai multe, iar el poate sta pentru aceste semnificate. Şi de aceea o intenţie deosebită de alta se predică despre ea, dar nu pentru sine, ci pentru lucrul pe care îl semnifică. Şi de aceea, printr-o asemenea propoziţie, în care o intenţie se predică despre alta, nu se denotă faptul că o intenţie este cealaltă, ci se denotă adesea faptul că ceea ce se produce printr-o intenţie este ceea ce se produce prin alta.

Asemenea universalii nu sunt lucruri în afara sufletului. Din acest motiv, ele nu ţin de esenţa lucrului şi nu sunt nici părţi exterioare lucrului, ci unele sunt anumite existenţe în suflet, distincte între ele şi deosebite de lucrurile exterioare, iar unele din ele sunt semne ale lucrurilor existente, pe când altele sunt semne ale acelor semne. Tot aşa, acest termen, „universal", este comun tuturor universaliilor şi, în consecinţă, este de la sine semnul tuturor celorlalte universalii. Iar de aceea putem concede că acel universal care este predicabil despre cele cinci universalii, dar nu pentru sine, ci pentru acele universalii, este gen faţă de universalii, tot aşa cum o rostire predicabilă despre toate rostirile este un nume şi nu un verb, nici un participiu, nici o conjuncţie etc.

Să fie de ajuns acestea cu privire la universalii. Cei care doresc să aibă o cunoaştere mai largă despre universalii şi

eorum, poterit legere librum Porphyrii, ubi istam materiam multo diffusius pertractavi. Ideo illa quae sunt hic dimissa, ibi poterunt inveniri.

proprietăţile lor ar putea să citească <comentariul meu la> tratatul lui Porfir[58], unde am tratat mult mai pe larg acest subiect. De aceea, cele lăsate aici deoparte se pot găsi acolo.

Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus

•

Comentariu la *Isagoga* lui Porfir

Capitulum I
Procœmium

§.1

<Cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens, et ad definitionum adsignationem, et omnino ad ea quae in divisione vel demonstratione sunt, utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens tentabo breviter velut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi....>

Cum sit necessarium Grisasorii... Iste liber est primus secundum ordinem doctrinae inter omnes libros logicae, cuius notitia non est una secundum numerum, sed est collectio multarum notitiarum; nec etiam habet unum subiectum, sicut nec aliquis liber traditus a Philosopho, sed habet multa subiecta. Ad cuius intellectum sciendum quod subiectum scientiae vocatur illud de quo aliqua passio praedicatur, et ideo ubi sunt multa talia de quibus diversae passiones praedicantur, vel etiam eaedem passiones, ibi sunt multa subiecta. Et quia aliqua tradita in libro Porphyrii praedicantur de genere, alia de specie, et sic de aliis, ideo unius partis est genus subiectum, et alterius est species subiectum, et sic de aliis. Et ideo quod communiter dicitur, quod unius libri est unum subiectum, est simpliciter falsum de virtute sermonis; tamen illi qui primo

Capitolul I
Prolog

§.1

<Întrucât, pentru a înțelege învățătura lui Aristotel despre categorii, este necesar să știi, Crysaorios, ce este genul, ce sunt diferența și specia, ce este propriul și ce este accidentul, și cum, totodată, cercetarea acestora e de folos pentru a da definiții și, în general, pentru a înțelege elementele diviziunii și ale demonstrației, voi încerca pe scurt, sub forma unei introduceri și făcându-ți o prezentare în puține cuvinte, să parcurg spusele vechilor filosofi[59]*...>*

Întrucât ... este necesar să știi Crysaorios[60]... Acest tratat este primul în ordinea învățăturii între toate tratatele de logică[61]. Cunoașterea lui nu este numeric una, ci este colecția mai multor cunoștințe. Ea nici nu are un singur subiect, asemenea vreunuia dintre tratatele transmise de la Filosof, ci are mai multe subiecte[62]. Pentru a înțelege aceasta, trebuie știut că se numește subiect al științei cel despre care se predică o anumită proprietate, iar din acest motiv acolo unde se află mai mulți asemenea <termeni>, despre care se predică diferite proprietăți sau chiar aceleași proprietăți, acolo se află mai multe subiecte. Și fiindcă anumiți <termeni> transmiși în tratatul lui Porfir sunt predicați despre gen, alții despre specie și la fel în cazul celorlalte <predicabile>[63], subiectul unei părți este genul, iar subiectul altei părți este specia și la fel în cazul celorlalte.

dixerunt non intellexerunt sicut verba sonant, sed intellexerunt quod est unum commune ad omnia subiecta praedicabile de eis, vel quod esset primum inter omnia subiecta, et hoc aliqua primitate. Verbi gratia de primo, universale dicitur subiectum libri Porphyrii, non quia ipsum vere sit subiectum, sed quia ipsum praedicatur de subiectis, scilicet de genere et specie etc. Unde illi qui dixerunt quod quinque universalia sunt subiectum libri Porphyrii verius dixissent si dixissent quod sunt subiecta istius, quia unum universale est subiectum unius partis, et aliud universale alterius partis. Exemplum secundi, sicut quod syllogismus est subiectum logicae; hoc non est proprie dictum, nec est verum de virtute sermonis, sed dicitur primum subiectum quia inter omnia subiecta diversarum partium syllogismus est primum, saltem aliqua primitate vel primitatibus; quia quantum ad aliqua est primum primitate praedicationis, et quantum ad aliqua est primum primitate cuiusdam totalitatis, quia syllogismus importat unum tale primum. Unde istud commune 'syllogismus' praedicatur de omni syllogismo demonstrativo et dialectico, et significat unum cuius sunt partes integrales termini et propositiones, de quibus determinatur in diversis partibus logicae.

His intellectis, sciendum est quod iste liber dividitur in duas partes, scilicet prooemium, et tractatum qui incipit: *Videtur autem neque genus, etc.* Prima pars dividitur in duas: in prima ponit suam intentionem; in secunda aliqua impertinentia, quae tamen possent alicui videri suae intentioni pertinentia, a sua consideratione excludit, ibi: *Ab altioribus quidem...* In prima parte tangit istius libri necessitatem, utilitatem, et finem, et illa de quibus est tractaturus et etiam modum

Iar din acest motiv, este în sine fals, într-o vorbire corectă, faptul că se spune în general că unei cărți unice îi revine un singur subiect. Totuși, cei care au afirmat mai înainte <acestea> nu au înțeles sensul cuvintelor, ci au înțeles fie că există ceva comun tuturor subiectelor care este predicabil despre ele, fie că ar exista între toate subiectele unul prim, și acest lucru în numele unei anumite întâietăți. De pildă, în primul caz se spune că subiectul tratatului lui Porfir este universalul nu pentru că acesta ar fi, de fapt, un subiect, ci pentru că el însuși se predică despre subiecte, adică despre gen și despre specie etc.[64]. De aceea, cei care spuseseră că cele cinci universalii sunt subiectul tratatului lui Porfir s-ar fi exprimat mai corect dacă ar fi spus că ele sunt subiectele acestuia, deoarece un universal este subiectul unei părți, iar alt universal al altei părți. De pildă, în al doilea caz, așa cum silogismul este subiectul logicii, acest lucru nu este propriu-zis și nici nu este adevărat în sens literal, ci se spune că el este subiect prim deoarece silogismul este primul dintre toate subiectele diverselor părți, cel puțin printr-o întâietate sau niște întâietăți; căci, într-un caz este prim prin întâietatea predicării, iar într-un alt caz este prim prin întâietatea unei anumite totalități, deoarece silogismul are un asemenea rang prim. De aceea, în general acest <termen>, „silogism", se predică despre orice silogism demonstrativ și dialectic[65] și se referă la unul ale cărui părți integrale sunt termeni și propoziții despre care se determină în diferite părți ale logicii.

După ce am înțeles acestea, trebuie cunoscut că acest tratat se împarte în două părți, și anume un prolog și tratatul care începe cu: *S-ar părea însă că nici genul etc.* Prima parte se împarte în două. În prima, el își enunță intenția, pe când în a doua el îndepărtează din tratarea sa anumite <aspecte> care nu au legătură cu intenția sa, chiar dacă unora li s-ar putea părea că ele se potrivesc intenției sale, în pasajul: *De la cercetările prea adânci...* În prima parte el se referă la

tractandi. Dicit igitur, loquens suo discipulo Grisasori: Cum notitia quinque universalium, scilicet generis, speciei, differentiae, proprii et accidentis, sit necessaria et ad doctrinam in libro *Praedicamentorum*, et ad definitiones assignandas et ad divisiones faciendas et demonstrationes, de istis quinque universalibus brevem tractatum et facilem modo introductorio tibi faciam, dictis antiquorum adhaerendo.

Quod autem ista notitia sit utilis ad praedicta, patet: quod enim sit utilis ad librum *Praedicamentorum* patet, quia in libro *Praedicamentorum* tractatur de generibus et speciebus, hoc est de contentis sub istis communibus 'genus' et 'species', et sic de aliis; et ideo utile est scire naturam istorum communium ad ista contenta.

Similiter est utilis ad definitiones, quia sola species definitur, et omnis definitio proprie dicta componitur ex genere et differentia; igitur propter definitionem utile est ista cognoscere. Similiter ad divisiones est necessaria, quia omne genus dividitur in species, et dividitur frequenter genus per differentias essentiales vel accidentales et numquam per proprias passiones; ergo ista notitia ad ipsas faciendas est valde necessaria. Est etiam utilis ad demonstrationes, quia frequenter proprium de specie, et de genere, per definitionem demonstratur.

§.2

<... altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter coniectans. Mox de generibus ac speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus

necesitatea, utilitatea şi scopul acestui tratat, precum şi la cele pe care urmează să le trateze, şi chiar la modul său de tratare. El spune aşadar, adresându-se discipolului său Crysaorios: deoarece cunoaşterea celor cinci universalii, şi anume, a genului, a speciei, a diferenţei, a propriului şi a accidentului, este necesară atât pentru învăţătura tratatului *Categoriilor*, cât şi în vederea formulării definiţiilor şi în vederea realizării diviziunilor şi a demonstraţiilor, am tratat pentru tine despre aceste cinci universalii pe scurt şi uşor, într-o manieră introductivă, alăturându-mă celor spuse de antici.

Este evident faptul că această cunoaştere este utilă celor spuse mai înainte; este evident că ea este utilă tratatului *Categoriilor*, deoarece în *Categorii* se tratează despre genuri şi specii, adică despre cele conţinute sub <termenii> comuni „gen" şi „specie", şi la fel şi despre celelalte. Iar de aceea este utilă cunoaşterea naturii acestor <termeni> comuni în raport cu cele conţinute <în ei>.

În aceeaşi măsură, ea este utilă în vederea definiţiilor, deoarece numai specia se defineşte, iar orice definiţie propriu-zisă se compune din gen şi diferenţă, prin urmare este util să avem această cunoaştere în vederea definiţiei; la fel, ea este necesară în vederea diviziunilor, deoarece orice gen se divide în specii, iar genul se divide adesea prin diferenţe esenţiale sau accidentale şi niciodată prin proprietăţile sale. Aşadar, această cunoaştere este evident necesară în realizarea acestora. Ea mai este utilă şi demonstraţiilor, deoarece adesea propriul este demonstrat cu privire la specie şi la gen printr-o definiţie.

§.2

<... abătându-mă de la cercetările prea adânci, iar pe cele simple urmărindu-le cu măsură. Aşa, de pildă, în ce priveşte genurile şi speciile, fie că subzistă, fie că sunt doar simple

posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis. Illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverunt, et horum maxime Peripatetici, tibi nunc tentabo monstrare.>

Ab altioribus quidem... In ista parte aliquas quaestiones logicae impertinentes a sua consideratione excludit, dicens quod ab altioribus quaestionibus quae ad logicum non pertinent est abstinendum, et de aliis quaestionibus facilibus quae ad logicum pertinent est tractandum. Specialiter autem enumerat tres quaestiones a quibus vult abstinere, per hoc innuens quod logicus debet a consimilibus abstinere. Prima quaestio est ista: Utrum genus et species sint subsistentia extra animam, vel sint tantum in intellectu. Secunda: An sint corporalia vel incorporalia. Tertia: Si sint incorporalia, an sint separata a sensibilibus vel sint in ipsis sensibilibus. Ab istis et ab aliis dicit se velle abstinere.

Causa autem quare est ab istis abstinendum est ista, quia istae quaestiones pertinent ad metaphysicum et indigent subtili discussione, quod non est in isto libello faciendum; sed aliqua dicta antiquorum de praedictis universalibus, quae ad logicum pertinent, et maxime dicta Peripateticorum, in praesenti opusculo sunt ponenda. Quamvis praedictae questiones et consimiles non ad logicum sed ad metaphysicum sint pertinentes, quia tamen ex ignorantia earum multi moderni in multiplices errores etiam in logica sunt prolapsi, ideo de ipsis breviter quid sit secundum sententiam Aristotelis et secundum veritatem tenendum, est dicendum, quia de eis alibi est diffusius tractatum.

gânduri, fie că, subzistente fiind, sunt corpuri, sau sunt lipsite de corp și, în sfârșit, dacă sunt separate, sau se află în lucrurile sensibile și sunt imanente acestora, mă voi feri să o spun, deoarece o asemenea problemă este cât se poate de adâncă și are nevoie de o altă cercetare, mai întinsă: voi încerca să-ți arăt însă, într-o formă cât mai potrivită logicii cum au explicat cei vechi cele de mai sus și, mai ales, cum au făcut-o peripateticii[66].>

... *de la cercetările prea adânci*... În această parte el înlătură anumite probleme logice exterioare considerațiilor sale, spunând că trebuie să ne abținem de la cercetări prea adânci, care nu îl privesc pe logician, și că trebuie tratate chestiuni mai ușoare, care cad în sarcina logicianului. El enumeră însă, în mod special, trei întrebări de la care vrea să se abțină, arătând prin aceasta că logicianul trebuie să se abțină de la cele asemănătoare. Prima întrebare este dacă genurile și speciile sunt subzistente în afara sufletului sau se află doar în intelect. A doua: dacă sunt corporale sau incorporale. A treia: dacă sunt incorporale, sunt oare separate de cele sensibile sau se află în sensibilele însele? El spune că vrea să se abțină de la acestea și de la altele.

Însă cauza pentru care ar urma să se abțină este că aceste întrebări îl au în vedere pe metafizician și pretind o discuție subtilă ce nu se cuvine a fi realizată în acest mărunt tratat. Însă în opusculul prezent ar trebui așezate anumite spuse alè anticilor cu privire la universaliile menționate anterior, care cad în sarcina logicianului și, mai cu seamă, spusele peripateticilor. Chiar dacă întrebările enunțate mai înainte și altele asemănătoare nu cad în sarcina logicianului, ci a metafizicianului, fiindcă totuși, prin necunoașterea lor, mulți moderni au căzut în multiple erori chiar în logică, va trebui să spunem pe scurt ce anume trebuie susținut cu privire la ele potrivit părerii lui Aristotel și potrivit adevărului, fiindcă în privința acestora tratatul este și mai confuz în alte părți.

Est autem tenendum indubitanter quod quaelibet res imaginabilis existens est de se, sine omni addito, res singularis et una numero, ita quod nulla res imaginabilis est per aliquid additum sibi singularis; sed ista est passio conveniens immediate omni re, quia omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia.

Secundo tenendum quod nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis, nec est de substantia vel essentia earum; sed universale vel est tantum in anima, vel est universale per institutionem quomodo haec vox prolata 'animal', et similiter 'homo', est universalis, quia de pluribus est praedicabilis, non pro se sed pro rebus quas significat.

Prima conclusio potest declarari et per rationem et per auctoritatem. Per rationem sic: Si sit aliqua res quae non sit de se res singularis, cum quaelibet res possit habere nomen, vocetur illa res A; tunc quaero aut continet essentialiter plures res, aut est praecise una res. Si detur primum, quaero de illis rebus inclusis essentialiter, aut sunt in certo numero aut non. Non potest dici quod non sunt in certo numero, quia tunc essent infinita in actu, quod est impossibile. Si sunt in certo numero, ergo quaelibet illarum est una numero, et per consequens totum resultans erit unum numero.

Si detur quod illa res non est plures res nec continet plures res essentialiter, tunc habetur propositum; quia quando est aliqua res quae non includit multitudinem rerum quarumcumque distinctarum, illa est una res numero; et per consequens illa res universalis erit una numero et per consequens singularis.

Praeterea, accipio istam rem universalem, scilicet A, et quaero: Aut A et Sortes sunt plures res, aut non. Si non, cum

Trebuie să susținem fără nici o îndoială că fiecare lucru imaginabil este existent de la sine, fără nici o adăugire, ca un lucru singular și unul numeric, astfel încât nici un lucru imaginabil nu este singular printr-o adăugire la el[67]; dar aceasta este o proprietate care convine nemediat fiecărui lucru, fiindcă orice lucru prin sine este fie identic sieși, fie deosebit de celelalte.

În al doilea rând, trebuie susținut că nici un universal nu se află în afara sufletului, astfel încât să existe real în substanțele individuale, și nici nu este relativ la substanța sau esența acestora[68]; însă universalul este fie în suflet, fie este universal printr-o instituire[69] așa cum sunetul rostit „animal", și la fel „om", este universal deoarece este predicabil despre mai multe, și nu pentru sine, ci pentru lucrurile pe care le semnifică.

Cea dintâi concluzie poate fi lămurită și prin raționament, și prin autoritate. Prin raționament astfel: dacă există un anume lucru, care nu este un lucru singular de la sine, pentru că fiecare lucru poate avea un nume, (fie numit acel lucru A) întreb atunci dacă el conține în mod esențial mai multe lucruri sau dacă este în mod precis unul singur. În primul caz, mă întreb în privința acelor lucruri incluse esențial dacă sunt într-un număr determinat sau nu. Nu se poate spune că nu sunt într-un număr determinat, pentru că atunci ar fi infinite în act, ceea ce este imposibil. Dacă sunt într-un număr determinat, atunci fiecare dintre ele este unul numeric și, prin urmare, întregul care rezultă va fi unul numeric.

În cazul în care acel lucru nu este mai multe lucruri și nici nu conține mai multe lucruri în mod esențial, atunci rezultă ceea ce ne propusesem; fiindcă, atunci când există un anume lucru care nu include o mulțime de lucruri deosebite reciproc, acela este un lucru numeric unul; prin urmare, acel lucru universal va fi numeric unul și în consecință singular.

Pe de altă parte, accept faptul că acest lucru, adică A, este universal și mă întreb dacă A și Socrate sunt mai multe lucruri

Sortes est res singularis, ergo A est res singularis. Si sint plures res et non sunt infinitae, ergo sunt finitae et per consequens sunt in aliquo certo numero; et non potest dari quod sint plures quam duae, ergo sunt tantum duae res. Sed quando sunt tantum duae res, utraque illarum est una secundum numerum; ergo ista res universalis est una secundum numerum, et per consequens est singularis. Confirmatur, quia omnis res quae est una res et non plures res, est una numero; hoc enim est quid nominis istius quod est unum numero; sed ista res universalis est una res et non plures, ergo est una res numero, ergo est singularis.

Nec potest dici quod ista res est universalis quamvis non sit plures res, et hoc quia est in pluribus et de essentia plurium, sicut humanitas vel homo est in omnibus hominibus et de essentia omnium hominum. Hoc non valet, quia talis res aut est variata ita quod est alia et alia in illis pluribus rebus, aut est invariata ita quod non est alia et alia. Si detur primum, ergo necessario quaelibet illarum rerum est singularis, et per consequens, cum non sit alia res praeter illas res, sequitur quod quaelibet res est singularis. Si detur secundum, adhuc habetur propositum, quia ista res, quantumcumque sit in pluribus rebus, est vere singularis ex quo est una et non plures.

Hoc patet per exemplum. Quantumcumque materia eadem numero sit primo in aere, et pars eius, et postea in igne, et pars ignis, quia tamen non est alia et alia materia, ideo est una materia numero; ergo eodem modo, si humanitas ista quae ponitur universalis, quantumcumque esset in pluribus hominibus, si tamen non esset alia et alia, vere esset una numero. Similiter secundum intentionem Commentatoris, quia non est alius intellectus in te et in me, ideo secundum eum est unus numero, ita quod generaliter esse in diversis vel cum diversis

sau nu; dacă nu, pentru că Socrate este un lucru singular, rezultă că și A este un lucru singular; dacă sunt mai multe lucruri și nu sunt infinite, atunci ele sunt finite și prin urmare se află într-un număr determinat; și nu poate rezulta că sunt mai multe decât două, prin urmare sunt doar două lucruri. Dar când sunt doar două lucruri, fiecare dintre ele este unul numeric; prin urmare, acest lucru universal este unul numeric și, prin urmare, este singular. Faptul se confirmă, deoarece orice lucru care este unul singur, și nu mai multe lucruri, este unul ca număr, căci revine numelui acestuia faptul de a fi unul numeric. Dar acest lucru universal este unul și nu mai multe, deci este unul singur numeric, așadar este singular.

Nici nu se poate spune că acest lucru este universal, deși nu este mai multe lucruri, iar aceasta fiindcă se află în mai multe și ține de esența mai multora, precum umanitatea sau omul se află în toți oamenii și ține de esența tuturor oamenilor. Acest fapt nu este valabil, fiindcă acest lucru este fie variat astfel încât este tot altul și altul în aceste lucruri plurale, fie că este nevariat astfel încât nu este tot altul și altul. În primul caz, este așadar necesar ca fiecare dintre aceste lucruri să fie singular și, prin urmare, fiindcă nu există un alt lucru în afara acestora, rezultă că fiecare lucru este singular. În al doilea caz, până aici avem ceea ce ne-am propus, fiindcă acest lucru, oricât de mult ar fi el în mai multe lucruri, este cu adevărat singular, de unde reiese că este unul și nu mai multe.

Acest fapt rezultă printr-un exemplu. Chiar dacă materia identică numeric se află mai întâi în aramă și este partea ei, iar apoi în foc și este partea lui, fiindcă totuși nu este tot altă și altă materie, ea este una ca număr; așadar, în același fel, dacă umanitatea aceasta care este considerată universală, chiar dacă se află în mulți oameni, dacă totuși nu este tot alta și alta, este totuși una numerică. La fel, potrivit intenției Comentatorului[70], că nu există un alt intelect în tine și în mine, și de aceea el este unul singur după părerea lui[71], astfel încât în general

vel sub diversis nihil facit quin sit unum numero, dummodo non sit aliud et aliud; et ita omnis res quae non est plures res necessario est una res secundum numerum et per consequens est res singularis.

Hoc etiam patet per auctoritatem Commentatoris VII *Metaphysicae*, commento 29, ubi dicit sic: „De particulari non potest esse demonstratio, quamvis ipsum tantum sit ens in rei veritate". Ergo secundum Commentatorem tantum particulare est ens in rei veritate; ergo omne ens est particulare. Similiter ibidem, commento 44, dicit sic: „Cum declaravit, supple Aristoteles, quod ista quae significant definitiones sunt substantiae rerum, et definitiones componuntur ex universalibus quae praedicantur de particularibus, incepit perscrutari utrum universalia sint substantiae rerum, vel tantum substantiae particulares de quibus praedicantur ista universalia; et hoc est necessarium in declarando quod formae individuorum substantiae sunt substantiae, et quod in individuo non est substantia nisi materia et forma particularis ex quibus componitur". Ex ista auctoritate patet quod nulla res est in individuo nisi materia particularis et forma particularis. Sed omnis res imaginabilis vel est individuum, et ita certe est singularis, vel est in individuo et talis non est nisi materia particularis et forma particularis; igitur quaelibet res est singularis et particularis.

Secundum, quod nullum universale est realiter existens in substantiis individuis nec est de essentia earum, patet manifeste per Aristotelem VII *Metaphysicae* ubi quaerit istam questionem: an scilicet aliquod universale sit substantia. Et ex intentione determinat quod nullum universale est substantia nec pars substantiae nec realiter in substantia; unde dicit sic: „videtur autem universale causa quibusdam esse maxime et esse principium, supple substantiarum". Unde de hoc tractando et

faptul de a fi în cele diverse sau împreună cu cele diverse sau sub cele diverse nu îl determină să nu fie unul ca număr, astfel încât să nu fie tot altul și altul. Și astfel, orice lucru care nu este mai multe lucruri trebuie să fie unul numeric și, în consecință, este un lucru singular.

Acest lucru mai rezultă și prin autoritatea Comentatorului la cartea a VII-a din *Metafizica*, în comentariul 29, unde spune astfel: „Nu există o demonstrație în cazul particularului, chiar dacă el însuși este o ființă adevărată"[72]. Prin urmare, potrivit Comentatorului, ceea ce este doar particular este o ființă adevărată, deci orice ființă este particulară. La fel, în același loc, în comentariul 44, spune astfel: „După ce a arătat (adică Aristotel) că cele care semnifică definițiile sunt substanțele lucrurilor, iar definițiile se compun din universalii care se predică despre particulare, începe să cerceteze dacă universaliile sunt substanțe ale lucrurilor sau doar substanțe particulare despre care sunt predicate cele universale. Iar acest lucru este necesar pentru a arăta că formele substanței indivizilor sunt substanță și că în individ nu există substanță în afara materiei și a formei particulare din care se compun"[73]. Din această autoritate rezultă că nu există nici un lucru în individ decât materia particulară și forma particulară. Dar orice lucru imaginabil este fie un individ, și astfel este sigur un singular, fie într-un individ, și astfel nu este decât materia particulară și forma particulară. Prin urmare, fiecare lucru este singular și particular.

În al doilea rând, faptul că nici un universal nu există în mod real în substanțele individuale și nici nu ține de esența lor rezultă în chip manifest din cartea a VII-a a *Metafizicii*, unde Aristotel ridică următoarea întrebare: oare vreun universal este substanță? În urma acestei intenții, el determină faptul că nici un universal nu este substanță, nici parte a substanței, nici în mod real într-o substanță. De aceea spune: „S-ar părea însă că o cauză universală este ființă în sens

determinando dicit: „Videtur impossibile substantiam esse quodcumque universaliter dictorum"; et istam conclusionem, quod nullum universale sit substantia, probat ipse ibidem per multas rationes quas propter brevitatem omitto.

Item Philosophus X *Metaphysicae* dicit quod impossibile est aliquod universalium esse substantiam; ubi dicit Commentator, commento 7, sic: „Cum sit declaratum in tractatu isto quod impossibile est quod aliquod universalium sit substantia, manifestum est quod unum universale non est substantia". Et sequitur: „Cum universalia non sint substantiae, manifestum est quod ens commune non est substantia existens extra animam quemadmodum unum commune non est substantia". Et sequitur: „Cum universalia non sint substantiae, igitur neque genera sunt substantiae". Et sequitur, „neque substantiae sunt genera, quia genera sunt universalia". Ex ista auctoritate patet quod universalia non sunt substantiae, nec per consequens sunt partes substantiarum; quia secundum Philosophum in diversis locis substantia non componitur ex non substantiis.

Similiter patet quod universalia non sunt nisi tantum in anima, et non in re extra. Et istius sententiae fuerunt omnes philosophi recte sentientes, quamvis aliqui moderni non habentes intentionem philosophorum, propter aliquas auctoritates quas non intellexerunt, contrarium affirmaverunt. Ad illas auctoritates quae videntur esse in contrarium patebit suis locis.

Ex praedictis patet solutio dictarum quaestionum. Nam quantum ad primam quaestionem, tenendum est quod genera et species non sunt subsistentia extra animam, sed tantum sunt in intellectu, quia non sunt nisi quaedam intentiones vel conceptus formati per intellectum exprimentes essentias

maxim și ființă a principiilor anumitor lucruri, adică ale substanțelor"[74]. De aceea, tratând și determinând despre aceste lucruri, el spune: „S-ar părea că este imposibil ca oricare dintre cele rostite într-un sens universal să fie substanță"[75], iar concluzia că nici un universal nu este substanță o probează în același pasaj prin mai multe argumente pe care le las deoparte de dragul conciziei.

Pe urmă, Filosoful spune în *Metafizica*, X, că este imposibil ca vreunul dintre universalii să fie substanță[76], acolo unde Comentatorul spune în comentariul 7 astfel[77]: „Fiindcă a arătat în acest tratat că este imposibil ca vreunul dintre universalii să fie substanță, este evident că un universal nu este substanță". Și urmează: „Fiindcă universaliile nu sunt substanțe, este evident că ființa în general nu este o substanță existentă în afara sufletului, tot așa cum unul în general nu este o substanță". Și urmează: „Deoarece universaliile nu sunt substanțe, înseamnă că nici genurile nu sunt substanțe". Și urmează: „Nici substanțele nu sunt genuri, pentru că genurile sunt universale". Din această autoritate rezultă că universaliile nu sunt substanțe și, prin consecință, nici părți ale substanțelor, căci potrivit filosofului, în diferite pasaje, substanța nu se compune din nonsubstanță.

La fel rezultă că universaliile nu sunt decât în suflet și nu în lucrul exterior. De aceeași părere au fost toți filosofii care au opinat corect, chiar dacă anumiți moderni care nu au avut intenția acestor filosofi au afirmat contrariul deoarece nu înțeleseseră anumite <pasaje de> autoritate. Opinia lor va fi evidentă, din pasajele lor, în raport cu acele autorități care par a fi contrare.

Din cele spuse mai înainte rezultă soluția întrebărilor anterioare. În privința primei întrebări, trebuie să susținem că genurile și speciile nu sunt subzistențe în afara sufletului, ci doar în intelect, deoarece nu sunt decât niște intenții sau concepte formate prin intelect, care exprimă esențele lucrurilor

rerum et significantes eas, et non sunt ipsae, sicut signum non est suum significatum. Nec sunt partes rerum, non plus quam vox est pars sui significati; sed sunt quaedam praedicabilia de rebus, non pro se, quia quando genus praedicatur de specie, genus et species non supponunt pro se quia non supponunt simpliciter, sed personaliter, et ita supponunt pro suis significatis quae sunt res singulares; sed ista genera et species praedicantur de rebus pro ipsis rebus quas significant. Sicut in ista, 'Sortes est animal', li 'animal' non supponit pro se, sed supponit pro re, puta pro ipsomet Sorte.

Verumtamen quamvis ista quae sunt in intellectu, secundum intentionem philosophorum et secundum veritatem, sint genera et species, tamen praeter ista ipsae voces correspondentes possunt aliquo modo genera et species appellari, pro quanto omne illud, quod significatur per intentionem vel conceptum in anima, significatur per vocem, et e converso. Hoc tamen non est nisi ad placitum instituentis.

Ex istis patet solutio secundae quaestionis, quia non loquendo de vocibus tenendum est quod genera et species, et universaliter omnia talia universalia, non sunt corporalia; quia non sunt nisi in mente, in qua non est aliquid corporale.

Solutio etiam tertiae quaestionis patet, quia universalia non sunt in sensibilibus, nec sunt de essentia sensibilium, nec partes eorum, dicente Commentatore VII *Metaphysicae*, commento 47, quod „impossibile est quod universalia sint partes substantiarum existentium per se"; et commento 45 dicit quod „impossibile est quod aliquid eorum quae dicuntur universalia sunt substantia alicuius rei, etsi declarent substantias rerum". Ecce quam manifeste vult Commentator quod universalia non sunt partes substantiarum nec sunt de essentia substantiarum, sed tantum declarant substantiam rerum, sicut

și care le semnifică și care nu sunt <lucrurile> înseși, tot așa cum semnul nu este semnificatul său. Nu sunt nici părți ale lucrurilor, tot așa cum nici sunetul nu este parte a semnificatului său; ci ele sunt anumite predicabile despre lucruri, dar nu pentru sine, fiindcă atunci când genul se predică despre specie, genul și specia nu stau pentru sine, fiindcă nu au o supoziție simplă, ci personală[78], și astfel ele stau pentru semnificatele lor care sunt lucrurile singulare. Dar aceste genuri și specii sunt predicate despre lucruri în locul lucrurilor înseși pe care le semnifică. Precum în <propoziția> „Socrate este animal", <termenul>[79] „animal" nu stă pentru sine, ci în locul lucrului, și anume în locul lui Socrate însuși.

Într-adevăr, chiar dacă cele care se află în intelect, conform intenției filosofilor și conform adevărului, sunt genurile și speciile, totuși în afara lor sunetele înseși corespondente pot fi oarecum numite genuri și specii, în măsura în care tot ceea ce este semnificat printr-o intenție sau concept în suflet este semnificat printr-un sunet și invers. Totuși, acest lucru nu este decât la bunul plac al celui care instituie <corespondența>.

Din acestea rezultă soluția celei de-a doua întrebări, fiindcă, fără a ne referi la sunete, trebuie să susținem că genurile și speciile și, în general, toate universaliile de felul acesta nu sunt corporale, fiindcă ele nu se află decât în minte, unde nu se află ceva corporal.

Soluția celei de-a treia întrebări rezultă întrucât universaliile nu se află în lucrurile sensibile, nici nu țin de esența celor sensibile, nici nu sunt părți ale celor sensibile, deoarece Comentatorul spune la cartea a VII-a a *Metafizicii*, în comentariul 47, că „este imposibil ca universaliile să fie părți ale substanțelor existente prin sine"[80], iar în comentariul 45 spune că: „este imposibil ca vreuna dintre cele care se numesc universalii să fie substanța vreunui lucru, chiar dacă ele indică substanțele lucrurilor"[81]. Iată cât de evident vrea Comentatorul ca universaliile să nu fie părți ale substanțelor și nici să nu țină de esența lor,

signa declarant sua signata, et ideo non sunt ipsa quia inter signum et signatum debet esse distinctio.

Viso quod universalia non sunt in re, nec sunt de essentia rerum extra, sed tantum sunt quaedam signa in anima declarantia res extra, videndum est de numero et sufficientia universalium. Circa quod sciendum est quod omne universale est praedicabile de pluribus; tale autem vel importat aliquid extrinsecum illi de quo praedicatur, vel non. Si non importat aliquid extrinsecum illi de quo praedicatur, vel igitur dicit totum et non plus unam partem quam aliam; et tunc vel illud praecise importat res consimiles, vel tam similes quam dissimiles. Si primum, tunc est species specialissima; sicut homo' non convenit, hoc est non praedicatur, nisi de hominibus qui secundum omnia sua essentialia sunt similes, quamvis sint dissimiles secundum sua accidentia. Si secundum, sic est genus; sicut 'animal' praedicatur de hominibus et asinis, et sic de aliis, quae habent essentias dissimiles, sicut forma specifica hominis non est similis formae specificae asini.

Si autem illud praedicabile non importat totum, sed principaliter importat unam partem alicuius totius et non importat aliquid extrinsecum, sic est differentia; sicut 'rationale', si sit differentia hominis, debet importare principaliter animam intellectivam, ad modum quo album importat albedinem; 'rationale' tamen praedicatur de toto homine, sicut album' praedicatur de subiecto albedinis. Ex isto patet quod falsum est quod communiter dicitur a modernis, quod genus dicit partem materialem et differentia partem formalem; quia de generis ratione non est plus dicere partem materialem quam formalem, sed totum. Differentia vero quandoque dicit partem materialem, sicut quando substantia sic dividitur; alia materialis,

ci doar ca ele să indice substanţele lucrurilor, tot aşa cum semnele indică semnificatele lor, şi nu sunt acele <semnificate> deoarece între semn şi semnificat trebuie să existe o deosebire.

După ce am văzut că universaliile nu sunt lucruri, nu ţin nici din afară de esenţa lucrurilor, ci sunt doar nişte semne în suflet care indică lucrurile din afară, trebuie să ne ocupăm de numărul şi de întemeierea suficientă a universaliilor. În privinţa acestui lucru trebuie cunoscut că orice universal este predicabil despre mai multe, însă acest lucru fie implică ceva extrinsec celui despre care se predică, fie nu. Dacă nu implică ceva extrinsec celui despre care se predică, şi anume indică întregul, şi nu mai mult o parte decât alta, atunci fie implică în mod riguros lucruri asemănătoare, fie implică atât lucruri asemănătoare, cât şi neasemănătoare. În primul caz, este vorba despre specia specialissimă, tot aşa cum „omul" nu convine – adică nu se predică – decât despre oamenii care sunt asemănători după toate cele esenţiale lor, chiar dacă diferă după accidentele lor. În al doilea caz, este vorba de gen: aşa cum „animal" se predică despre oameni şi măgari, şi tot aşa despre altele, care au esenţa neasemănătoare, precum forma specifică a omului nu este asemănătoare formei specifice a măgarului.

Dar, dacă acel predicabil nu implică întregul, ci implică în principal o parte a vreunui întreg şi nu implică ceva extrinsec, atunci el este diferenţă, precum „raţional", iar dacă este diferenţa omului, trebuie să implice în principal sufletul intelectual, aşa cum albul implică albiciunea. Totuşi, „raţional" se predică despre întregul om, tot aşa cum alb se predică despre subiectul albiciunii. De aici rezultă că este fals ceea ce se spune, în general, de către moderni, şi anume că genul numeşte partea materială, iar diferenţa partea formală[82], de vreme ce, despre raţiunea genului, nu trebuie rostită mai mult partea materială decât cea formală, ci întregul. Însă diferenţa uneori numeşte partea materială, când substanţa se divide într-una materială

alia immaterialis; ibi haec differentia 'materiale' importat principaliter materiam. Aliquando autem differentia dicit principaliter partem formalem, sicut patet de 'anima' et 'rationali', si sint proprie diffentiae.

Si autem praedicabile importet aliquid extrinsecum, vel praedicatur necessario vel contingenter. Si contingenter, sic dicitur accidens hoc contingenter praedicabile. Si necessario, sic est proprium. Tamen de aequivocatione istorum nominum postea dicetur. Sed sufficientia istorum universalium sic accipi debet; et hoc accipiendo 'universale' pro illo quod praedicatur de pluribus, et non de omnibus, per quod 'ens' excluditur.

şi alta imaterială. În acest caz, diferenţa „materială" indică mai ales materia. Alteori însă, diferenţa numeşte mai ales partea formală, aşa cum reiese despre „suflet" şi „raţional", dacă sunt diferenţe proprii.

Dar, dacă predicabilul se referă la ceva extrinsec, atunci fie se predică necesar, fie se predică contingent. Dacă se predică contingent, atunci se numeşte accident, fiind predicabil contingent. Dacă se predică necesar, atunci este propriu[83]. Totuşi, despre echivocitatea numelor acestea se va vorbi mai târziu. Întemeierea suficientă a acestor universalii trebuie acceptată astfel, şi anume înţelegând „universalul" ca fiind cel care se predică despre mai multe, şi nu despre toate, dintre care se elimină „fiinţa".

Note

1. Prima parte a lucrării *Summa Logicae* este consacrată problemei termenilor. În primele douăsprezece capitole, Ockham discută distincția dintre termenii orali, scrişi şi mentali, precum şi diviziunea termenilor în categorematici-sincategorematici, abstracți--concreți, absoluți-conotativi.
2. Urmându-l pe Boethius (*Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, Meiser [ed.], Editio Teubner, Leipzig, 1877, I, pp. 3.5-11), termenii sunt de trei feluri: scrişi, orali şi mentali sau concepte. Această distincție era un loc comun în logica medievală. La Ockham, tipurile de termeni sunt definite în *Summa Logicae* I, 1: *terminus scriptus* este parte a unei propoziții scrise, *terminus prolatus* a unei propoziții spuse. *Terminus conceptus* este o intenție sau o impresie psihică, semnificând sau cosemnificând (cazul termenilor conotativi) ceva prin natura sa şi care face parte dintr-o propoziție mentală, în care el stă pentru ceva. Termenii orali şi cei scrişi semnifică în mod convențional (ei aparțin unei anumite limbi), pe când cei mentali semnifică în mod natural. Împărțirea în termeni echivoci, univoci sau paronimici vizează doar termenii care semnifică în mod convențional sau termenii instituiți arbitrar. Pentru mai multe detalii, a se vedea *Summa Logicae* I, 1, şi studiul de la sfârşitul volumului.
3. *Denominativa* este termenul latin ce corespunde conceptului folosit de Aristotel în *Categorii* 1, 1a 12-15 de *paronyma*. Filosoful grec oferă în acel loc un criteriu sintactic de diferențiere între cele două tipuri de termeni. Paronimele sunt nume care au același radical, dar care nu se termină în același fel, având fie silabe diferite, fie mai multe silabe. Criteriul sintactic nu este suficient, iar logicienii medievali au observat lucrul acesta şi, în loc de acest criteriu mai mult gramatical decât logic, Anselm, de exemplu, a oferit unul semantic, al semnificației *per se* şi *per aliud*. El ia ca exemplu *grammaticus*, termen care numeşte oameni (semnificație

per aliud), însă doar pe cei literaţi (semnificaţie *per se*); această semnificaţie *per se* e semnificaţia primară. Pentru importanţa acestor termeni în logica şi teoria cunoaşterii în Evul Mediu, a se vedea Paul Vincent Spade, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, pp. 189-202. Lucrarea se află on-line la URL: *http://pvspade.com /Logic/noframes / download.html*.

4. E vorba de capitolele 5-10 din *Summa Logicae*, unde tratează despre distincţia între termeni concreţi şi abstracţi. Aceşti termeni convin atât limbajului mental, cât şi celui convenţional. În *Summa Logicae* I, 5, Ockham reia definiţia lui Aristotel din *Categorii* I a 12-15 şi defineşte cele două tipuri de termeni după cum urmează: numele concrete şi cele abstracte sunt nume care au acelaşi radical, dar care nu se termină în acelaşi fel, având fie silabe diferite, fie mai multe silabe, ca de exemplu „drept" şi „dreptate". În cele mai multe cazuri, termenul abstract conţine mai multe silabe decât termenul concret.
5. Sunetul vocal este întotdeauna la Ockham la nivelul limbajului convenţional. El este instituit prin voinţa oamenilor să semnifice un anumit lucru şi este subordonat conceptului mental, pe care însă nu-l semnifică. În *Summa Logicae* I, 1, el spune: *Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum 'signa' ipsae voces semper significent ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundario vox significat illud idem, in tantum quod voce instituta ad significandum aliquid significatum per conceptum mentis, si conceptus ille mutaret significatum suum eo ipso ipsa vox, sine nova institutione, suum significatum permutaret.* În acest scurt pasaj, filosoful medieval explică felul în care trebuie înţeleasă semnificaţia semnelor convenţionale. Aceasta este instituită de oameni (*imponuntur* – termenul face parte din vocabularul tehnic al logicii medievale şi este sinonim cu *institutio*), este secundă în raport cu semnificaţia naturală, iar când un concept, care semnifică în mod natural, îşi schimbă semnificaţia, semnificaţia convenţională se schimbă şi ea, fără să fie nevoie de o nouă impoziţie.
6. Termenul *intentio* provine de la Avicenna, *Liber de Philosophia prima* L.I, c.2 (Veneţia, 1508, fol. 5v-7r, Louvain, 1961). Pentru

înţelegerea problemei intenţionalităţii atât în Evul Mediu, cât şi în modernitate este foarte utilă antologia, editată de Ion Tănăsescu, *Conceptul de intenţionalitate la Brentano. Origini şi interpretări*, Paideia, Bucureşti, 2002. În *Summa Logicae* I, 12, Ockham defineşte ce înţelege prin *intentio*: *Est autem primo sciendum quod intentio animae vocatur quiddam in anima, natum significare aliud*, pentru ca mai departe, în acelaşi capitol, să adauge: *...intentio est quiddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest esse pars propositionis mentalis.* În aceste definiţii, important este faptul că intenţiile sunt ceva în suflet, care semnifică în mod natural. Pe de altă parte, ele sunt părţi ale unor propoziţii mentale, adică sunt termeni mentali, cărora li se aplică termenul de supoziţie. În această definire a intenţiilor este evident acel mod de a rezolva problemele de logică pe care Lambert Marie de Rijk l-a numit „abordarea contextuală". Pentru mai multe detalii, a se vedea articolul acestuia „The origin of the theory of the properties of terms", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100 -1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 161-173.

7. E vorba, bineînţeles, de primul capitol din lucrarea lui Aristotel, *Categorii*, 1, 1a 6-7.
8. Vezi *supra*, nota 5.
9. Distincţia între echivocitate întâmplătoare (*aequivocum a casu*) şi echivocitate intenţionată (*aequivocum a consilio*) provine de la Boethius, *In categorias Aristotelis*, I, col. 166B (PL 64).
10. „Numele" includeau în gramatica medievală atât substantivul, cât şi adjectivul, iar uneori şi pronumele. Distincţia între nume şi verb provine de la începutul lucrării *Despre interpretare* a lui Aristotel.
11. Aristotel, *Categorii*, 1, 1a 6-7.
12. Ockham discută în *Summa Logicae* I, 45, ce înseamnă *per se* şi *per accidens*. Distincţia este preluată de la Aristotel, *Analitica secundă*, I, 4, 73a24-b24: *Est autem intelligendum primo quod Philosophus in diversis locis aequivoce utitur. istis vocabulis „per se" et „per accidens". Quantum autem ad praesens sufficit: Aristoteles in locis allegatis non accipit „per se" et „per accidens" ita generaliter sicut in I Posteriorum. Sed illam propositionem dicit esse „per se" quae vera est, et simul cum hoc praedicatum nihil connotat quin aliquid tale consimili modo significandi connotetur per subiectum, ita*

quod evidentem contradictionem includit illam propositionem esse falsam simul cum veritate propositionis enuntiantis esse de subiecto. O propoziție este *per se* atunci când este adevărată și când predicatul nu conotează nimic ce nu este conotat și de subiect. *Per se primo modo* trimite la o altă distincție din *Summa Logicae* III-2, c. 7, unde Ockham vorbește despre predicație „în primul mod" și „în al doilea mod". Este predicație „în primul mod" atunci când un atribut este predicat despre subiect fiindcă face parte din definiția acestuia, adică se raportează la acesta ca ceva mai general la ceva mai puțin general. Relația ar fi cea dintre gen și specie sau dintre specie și individ.

13. Am optat pentru lăsarea acestor cuvinte în latină întrucât prin traducerea lor în română intenția autorului medieval nu ar mai fi fost clară.
14. *Cf. Summa Logicae* III-4, 2-4, unde discută diferitele moduri de echivocitate.
15. Distincția între cele două tipuri de termeni trimite din nou la Avicenna, *Liber de Philosophia prima* L. I, c.2 (Veneția, 1508, fol. 5v-7r., Louvain, 1961). Pentru definiția acestor termeni și importanța lor, a se vedea studiul de la sfârșitul volumului.
16. *Cf.* Porfir, *Isagoga*, trad. G. Chindea, Univers Enciclopedic, București, 2002, 1, 5, p. 13. În continuare, trimiterile la pagină se vor face la această ediție.
17. Problema universaliilor nu vizează doar termenii intenției secunde, ci se referă în aceeași măsură și la termenii intenției prime. Ockham va discuta mai întâi universalul din perspectivă generală (capitolele 14 și 15), apoi universalul așa cum e înțeles la Duns Scotus și discipolii săi, respingând concepțiile acestora (capitolele 16-17), ca abia începând cu capitolul 18 să treacă la definirea celor cinci universalii ale lui Porfir. Alte texte în care Ockham discută problema universalului sunt *I Sent.*, d. 2, q. 4-8, și Prologul la *Expositio super Librum Porphyrii de Praedicabilibus*. Foarte bune introduceri pentru înțelegerea poziției lui Ockham oferă articolul „Nominalisme" al lui Paul Vignaux din *Dictionnaire de Théologie Catholique*, volumul 11, Paris, 1943, col. 717-784, și articolul lui M. McCord Adams, „Universals in the early fourteenth century", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 411-439.

18. *Per institutionem* înseamnă același lucru ca *impositio*. Vezi *supra*, nota 5.
19. *Cf.* Avicenna, *Liber de Philosophia prima* V, 1; ed. S. Van Riet, Loewen/Leiden, 1980, p. 237.
20. Argumentele de care se folosește Ockham pot fi întâlnite și la alți autori: Henry of Harclay și Richard of Campsall. Pentru mai multe detalii, a se vedea articolul lui M. McCord Adams, „Universals in the early fourteenth century", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 411-439.
21. În *I Sent.*, *d.* 2, *q.* 4, teza lui Walter Burley era că fiecare universal univoc este un anumit lucru ce există în afara sufletului, în mod real în fiecare singular și aparținând esenței fiecărui singular, distinct în mod real de orice singular, dar și de orice alt universal. Argumentele pe care le aduce în capitolul 15 sunt formulate deci împotriva lui Walter Burley. Pentru mai multe amănunte asupra argumentării, vezi studiul de la sfârșitul volumului.
22. Avem de-a face aici cu un argument bazat pe *potentia Dei absoluta*. Ruedi Imbach reconstruiește argumentul lui Ockham pornind de la *Quodl.* VI, 6 (*Opera Theologica*, IX, p. 605): *Omnis res absoluta distincta loco et subiecto ab alia re absoluta potest per divinam potentiam existere alia re absoluta destructa* (R. Imbach, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, p. 224, nota 47). Aceasta înseamnă că între lucrurile absolute nu există o ordine care le leagă unele de altele. Independența singularelor este cerută pentru a nu împiedica puterea lui Dumnezeu.
23. *Metafizica*, Z, 13, 1038b 8-9.
24. *Ibidem*, I, 2 1053b 17-19.
25. Termenul latin folosit este *supponat*, termen care aparține vocabularului tehnic al logicii medievale. În acest caz, el a fost tradus prin sintagma „a sta pentru", căci un semn stă într-o propoziție pentru ceva (fie un lucru din suflet, fie din afara sufletului). La Ockham, *cf. Summa Logicae* I, 33, relația de supoziție este același lucru cu cea de semnificație. Opțiunea noastră este constrânsă de preferința termenului *supoziție* pentru *suppositio* (pentru clarificări, *cf* și Nota introductivă). Pentru o scurtă prezentare a problemei supoziției, a se vedea studiul de la sfârșitul volumului.

26. Spunem „la *Metafizica*" deoarece Averroes a scris un *Comentariu la Metafizica lui Aristotel*, la care se referă Ockham, și nu o *Metafizică*, însă uzanța trimiterii la *Comentariu* a eliminat din text numele lui complet.
27. Averroes, *Aristotelis... Metaphysicorum Libri XIIII cum Averrois Commentariis*, ed. Juntas, vol. VIII, Veneția, 1552, L. VII, t. 44, fol. 92vb.
28. *Ibidem*, t. 45, fol. 93ra.
29. *Ibidem*, t. 47, fol. 93va.
30. *Ibidem*, L. VIII, t. 2, fol. 99ra.
31. *Ibidem*, L.X, t. 6, fol. 120rb.
32. Afirmația trimite la discuția din *Summa Logicae* I, 12, unde se spune: *Partes talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, similitudines et intellectus. Sed quid est illud in anima quod est tale signum? Dicendum quod circa istum articulum diversae sunt opinions. Aliqui dicunt quod non est nisi quoddam fictum per animam. Alii, quod est quaedam qualitas subiective existens in anima, distincta ab actu intelligendi. Alii dicunt quod est actus intelligendi.* Întrebarea se referă la argumentul ontologic al conceptului. Ockham susține într-o primă fază (în *I Sent.*, d. 35, q. 5 cu privire la statutul ontologic al ideilor în mintea divină) prima concepție după care conceptul ar avea o ființă obiectivă (*esse obiectivum*), ar fi un fel de ficțiune a intelectului. Conceptele nu sunt ființe pur și simplu, ci au o ființare legată de intelectul care le creează, deci au o *esse intentionale*. Înțelegerea conceptului ca *esse obiectivum* are o întreagă tradiție, în cadrul căreia numele cele mai importante sunt Henri de Gand (la care avem și prima atestare a termenului *obiective*), Petrus Aureolus, Durand de Saint-Porcain, iar în modernitate o întâlnim la Franz Brentano. Ockham renunță la această concepție datorită criticii lui Walter Chatton, conform căruia aceste *ficta* nu sunt necesare. Poziția lui Chatton este apărată de Ockham însuși în *Summa Logicae* I, 12. El folosește principiul economiei: *Et pro istis est ratio ista quia „frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora"*. Pentru mai multe amănunte legate de teoria *fictum*-ului și importanța ei în gândirea fenomenologică modernă, a se vedea studiul lui Klaus Hedwig, „Despre receptarea modernă a intenționalității. Aristotel, Ockham, Brentano", în Ion Tănăsescu, *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Paideia, București, 2002, pp. 143-182.

33. Avicenna, *Liber de Philosophia prima* V, 1 ; ed. S. Van Riet, Loewen/ Leiden, 1980, p. 227.
34. În acest pasaj, Ockham critică realismul propoziţional (*propositio in re*) al lui Walter Burley. Pentru mai multe amănunte, a se vedea Alain de Libera, *Cearta universaliilor,* Timişoara, Amarcord, 1998, pp. 404-406.
35. În acest capitol, Ockham discută poziţia lui Duns Scotus. Critica poziţiei scotiste nu va viza problema unităţii universalului, ca în cazul criticii lui Burley, ci modul în care trebuie înţeleasă relaţia universal-particular. Redăm în cele ce urmează rezumatul tezei lui Duns Scotus, aşa cum poate fi găsit în articolul lui M. McCord Adams, „Universals in the early fourteenth century", în Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), *op. cit.* p. 414: „(T1) natura este comună prin sine şi este comună şi în realitate; (T2) principiul individuaţiei sau diferenţa contractantă (*differentia contrahens*) este numeric una şi particulară prin sine şi nu poate fi comună unor particulari distincţi din punct de vedere numeric; (T3) atât natura, cât şi diferenţa contractantă există în realitate în calitate de constituenţi ai unui particular şi ele pot exista în realitate doar astfel; (T4) ca un rezultat al combinării cu diferenţa contractantă, natura este, denominativ, numeric una şi este numeric mai mulţi în particulari numeric distincţi; şi (T5) natura este complet universală doar în măsura în care există în intelect... ; (T6) Natura şi diferenţa contractantă sunt distincte din punct de vedere formal sau, din punct de vedere formal, nu sunt aceleaşi" (tr. n.). Distincţia formală nu trebuie să fie înţeleasă ca o distincţie reală, dar nici ca una ce ţine doar de raţiune (distincţia există înaintea oricărui act de înţelegere). Pentru mai multe amănunte, a se vedea şi Alain de Libera, *op. cit.,* pp. 331-353.
36. *Metafizica,* I, 9, 1018 a 12-15.
37. Întâlnim din nou principiul omnipotenţei divine. Limitele omnipotenţei divine sunt limitele logicii, adică principiul noncontradicţiei. Pentru distincţia dintre *potentia Dei ordinata* şi *potentia Dei absoluta* şi rolul ei în argumentare, a se vedea studiul de la sfârşitul volumului.
38. Sintagma *eiusdem rationis* trimite la relaţia ce există între indivizii care aparţin aceleiaşi specii.
39. Termenul *consequentia* aparţine vocabularului tehnic al logicii. Teoria consecinţelor este o parte importantă a logicii. O consecinţă este o propoziţie ipotetică, formată din cel puţin două propoziţii

categorice legate între ele prin termenii „dacă... atunci", adică printr-o implicație. Ea apare în secolul al XIII-lea pornind de la *Topicele* lui Aristotel (problema entimemelor) și tratatul lui Boethius despre silogismul ipotetic. În secolul al XIV-lea, această teorie o înlocuiește aproape în întregime pe cea a silogismului. Această mutație are urmări foarte importante pentru istoria logicii : se trece de la o logică a termenilor la una a propozițiilor. Totodată, ea permite o mai mare formalizare și este dovada unui interes crescând pentru problema valorii de adevăr a propozițiilor. Ockham discută această teorie în partea a treia a *Summei Logicae*. Pentru concepția lui Ockham despre *consequentia*, a se vedea P. Boehner O.F.M., *Medieval Logic An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*, Manchester University Press, 1952, pp. 52-70.

40. Termenii *categoremata* și *sincategoremata* provin din lucrarea de gramatică a lui Priscianus, fiind la început termeni care trimiteau la o distincție gramaticală și nu la una logică. În Evul Mediu, ei erau discutați în legătură cu problema supoziției. Pentru Ockham, sincategorematele sunt definite, prin opoziție cu categorematele, ca fiind acei termeni care nu au semnificație finită și certă și care nici nu semnifică vreun lucru deosebit de alte lucruri, pe când categorematele au semnificație certă și finită: *Termini categorematici finitam et cartam habent significationem... Termini autem syncategorematici, cuiusmodi sunt tales 'omnis', 'nullus', 'aliquis', 'totus', 'praeter', 'tantum', 'inquantum' et buiusmodi, non habent finitam significationem et certam, nec significant aliquas res distinctas a rebus significatis per categoremata...* (*SL*, I, 4). Expresia *certam et finitam* provine de la Boethius, după care orice nume semnifică ceva definit și determinat. Sincategorematele sunt acei termeni care exercită asupra termenilor categorematici anumite funcții, cum ar fi cele de distribuire, excludere, reduplicație etc. În rândul termenilor sincategorematici intră unele adverbe, prepoziții, conjuncții.
41. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d 2, p 2, qq. 1-4, n. 398 (ed. Vaticana, II, 354s).
42. *Metafizica*, I, 1, 1052b 31-32.
43. *Cf. Summa Logicae*, II, 2.
44. *Cf* Averroes, *In Aristotelis Metaphysicam*, L. VII, t. 45, fol. 93ra.
45. Aceasta este cea de-a doua poziție ce putea fi susținută cu privire la statutul ontologic al conceptelor. A se vedea *supra*, nota 32.

De-a lungul timpului, Ockham susține toate cele trei concepții: în *I Sent.* – conceptul ca *fictum*, în Prologul la *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* – conceptul ca o calitate a minții, în *Summa Logicae*, I, 12 – conceptul ca o calitate a minții, însă aceeași cu actul de intelecție.

46. Predicamentele sunt cele zece categorii ale lui Aristotel.
47. Termenul este sinonim cu cel de concept.
48. A fi mai mult decât orice categorie este echivalent cu a considera conceptul unul dintre transcendentalii. Transcendentaliile (ființă, adevăr, bine, unul etc.) sunt acei termeni ce depășesc, prin generalitate, categoriile.
49. Adică în măsura în care acestea sunt concepte sau calități în suflet.
50. Pentru tipurile de supoziții posibile, vezi tabelul de la finalul studiului.
51. Predicația *in quid* se referă la afirmarea unui predicat despre un subiect, fără să trimită la nimic extrinsec acestuia sau să semnifice o parte determinată a esenței sale. Nici diferența specifică, nici accidentul nu sunt predicabile *in quid*, deoarece ele trimit la (conotează) ceva extrinsec subiectului. Acestea vor fi predicate *in quale*. Cele două tipuri de predicație sunt legate de două întrebări diferite: prin predicația *in quid* se încearcă să se răspundă la întrebarea „ce este un lucru?", iar prin predicația *in quale*, la întrebarea „cum este acel lucru?". Predicația *in quale* nu trebuie confundată cu cea *in quale quid*, ultima referindu-se la ceea ce este afirmat despre un subiect, fără să trimită la ceva ce îi este acestuia extrinsec, însă va trimite la (va conota) o parte esențială a acestuia. *Cf.* Leon Baudry, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham. Etudes et notions fondamentales*, Paris, 1958, p. 125.
52. Problema termenilor conotativi și a celor absoluți este discutată de Ockham în *Summa Logicae* I, 10, unde el definește termenul conotativ astfel: *Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis, et frequenter oportet ponere unum illius definitionis in recto et aliud in obliquo.* Termenii conotativi sunt acei termeni care semnifică un anumit lucru direct și un alt lucru indirect, adică în cazurile oblice (cazurile altele decât nominativul). Ei au o definiție nominală, care este definiția unui nume (*quid nominis*). Trebuie spus că definițiile nominale se opun celor reale: ultimele se presupune că relevă

structura metafizică a lucrului, ele fiind despre *quid rei*, spre deosebire de primele care sunt despre *quid nominis* și arată în ce condiții poate fi aplicat un nume.

53. *Cf. Summa Logicae* I, 20.
54. Și „ființa", și „unul" sunt transcendentalii, adică dincolo de categorii. Semnificația celor două concepte este discutată în *Summa Logicae* I, 38 și 39.
55. Conversiunea este o operație logică prin care, într-o propoziție, subiectul devine predicat, iar predicatul devine subiect. În *Summa Logicae* II, 21, Ockham spune: *Conversio est quando fit de praedicato subjectum et e converso. Est simplex quando permanet eadem qualitas et quantitas utriusque propositionis. (...) Conversio per accidens dicitur quando non manet eadem quantitas antecedentis et consequentis. (...) Conversio per contrapositionem est quando termini finiti mutantur in terminos infinitos. Cf.* Leon Baudry, *op. cit.*, p. 65.
56. Am tradus acest termen prin „supozit", chiar dacă aici este vorba despre sensul teologic al „supoziției", și deci nu de cel logic. În *I Sent.*, d.23, q.1, Ockham clarifică acest sens: *Suppositum est ens completum non constituens aliquod unum ens, non aptum alteri inherere, nec ab aliquo sustentatum. Cf.* Leon Baudry, *op. cit.*, p. 262.
57. Începând cu capitolul 20, Ockham analizează pe rând cele cinci universalii ale lui Porfir: genul, specia, propriul, diferența și accidentul. Deoarece interesul special al volumului prezent este contribuția lui Ockham la relevanța ontologică a universalului, am decis întreruperea fragmentului tradus aici, dar reluăm încheierea discuției asupra universalilor din capitolul 25, unde filosoful își recapitulează opiniile.
58. *Cf.* Ockham, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus.*
59. Pasajul reprezintă începutul lucrării lui Porfir, *Isagoga* (*cf.* Porfir, *Isagoga*, trad. G. Chindea, Univers Enciclopedic, București, 2002). Ea a servit în Evul Mediu ca introducere la *Categoriile* lui Aristotel. Tocmai fiindcă putea să servească acestui scop, ea s-a bucurat în cadrul învățământului medieval de o atenție deosebită. *Cearta universaliilor* își află punctul de plecare în cel de-al doilea Comentariu al lui Boethius la *Isagoga* (Boethius, *Commenta in Porphyrium a se translatum*, Ed. Migne, *Patrologiae Latinae*, vol. LXIV, col. 71-158.) *Cf.* Ebbensen, Sten, „Ancient scholastic logic as the source of

medieval scholastic logic", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 101-127. Traducerea latină a lucrării *Isagoga* folosită de Ockham îi aparţine lui Boethius. Ernest Moody, editorul textului *Expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus*, atrage însă atenţia asupra neconcordanţelor dintre textul folosit în comentariu de Ockham şi textul standard al traducerii lui Boethius (din *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Ed. S. Brandt, Viena, 1906, volumul 48).

60. Formula „Grisasorii" din textul latin a fost stabilită de editor în urma consultării manuscriselor; evident, este vorba despre personajul Chrisaorios, căruia i se adresează Porfir.
61. *Curriculum* medieval pentru logică cuprindea ca lucrări de bază *Isagoga* lui Porfir, *Categoriile*, *Despre interpretare*, *Analitica primă*, *Topicele*, toate ale lui Aristotel, apoi *Topicele* lui Cicero şi se încheia cu *Respingerile sofiste*, de asemenea o lucrare ce îi aparţine lui Aristotel. *Cf* Sten Ebbesen, *ibidem*, p. 105.
62. Ockham discută aici o problemă foarte importantă pentru epistemologia medievală: cea a subiectului unei ştiinţe. Pentru mai multe amănunte, a se vedea studiul de la sfârşitul volumului.
63. Distincţia între predicabile (cele cinci universalii) şi predicamente (cele zece categorii) îşi are originea în lucrările lui Aristotel. În *Topica*, Aristotel oferă o listă a celor cinci predicabile: definiţia, propriul, genul, diferenţa şi accidentul. Predicabilele fac, de asemenea, obiectul lucrării lui Porfir, *Isagoga*. În această lucrare însă, predicabilele sunt: genul, specia, diferenţa, propriul şi accidentul. Pentru mai multe amănunte, vezi: D.P. Henry, „Predicables and Categories", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982, pp. 128-142.
64. Universalul este subiectul ştiinţei datorită unei întâietăţi în ordinea predicaţiei, căci el se predică despre toate cele cinci predicabile (gen, specie, diferenţă, propriu, accident). Această întâietate trebuie înţeleasă şi ca un argument pentru faptul că ştiinţa nu este pur şi simplu o colecţie de cunoştinţe, ci o colecţie de cunoştinţe între care există o anumită ordine.

65. Silogismele demonstrative sunt acele silogisme în care din premise necesare şi evidente se poate infera cunoaşterea concluziei. Aceasta va fi la rândul ei o propoziţie evidentă. Silogismul demonstrativ este important pentru definirea ştiinţei. Silogismul dialectic este format din premise probabile (*ex probabilis*). Acest silogism nu produce evidenţa, însă creează o convingere fermă, în afară de orice dubiu. Ockham discută aceste tipuri de silogisme în *Summa Logicae*, III. *Cf.* Leon Baudry, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham. Etudes et notions fondamentales*, Paris, 1958, p. 263.
66. *Cf.* Porfir, *Isagoga*, I, 10-15, pp. 13-15 (trimiterile la pagină se fac la ediţia românească).
67. Pentru Ockham, singularul nu are nevoie de nici o întemeiere, iar cel care devine problematic este universalul. Această poziţie se opune poziţiei realiste, care încearcă o întemeiere a individualului apelând la un principiu al individuării. O astfel de poziţie realistă este cea a lui Duns Scotus. Pentru critica ei, a se vedea *Summa Logicae*, I, 16-17.
68. Compară modul de argumentare de aici cu cel din *Summa Logicae* I, 15.
69. Pentru sensul lui *per institutionem*, vezi *supra*, *Summa Logicae*, I, 13, nota 5, iar pentru distincţia între cele două tipuri de universal – *supra*, *Summa Logicae* I, 14.
70. Ockham se referă la Averroes.
71. Pentru doctrina unităţii intelectului şi problemele legate de ea, vezi ***, *Despre unitatea intelectului*, *Antologie de filosofie medievală*, traducere şi studiu de Alexander Baumgarten, Ed. IRI, Bucureşti, 2000.
72. Averroes, *Metafizica* VII, Ed. Iunt. VIII, nu apare acest citat în comentariul 29, ci în comentariul 53, fol. 95 rb 21-44.
73. Averroes, *op. cit.* VII, 44, Ed. Iunt. VIII, 92 vb. 60-69.
74. Aristotel, *Metafizica* VII, 13, 1038b 7-8.
75. Aristotel, *op. cit.* VII, 13, 1038b 8-9.
76. Aristotel, *op. cit.* X, 2, 1053b 16-17.
77. Averroes, *op. cit.* X, comm. 6, fol. 120rb 4-21.
78. Pentru problema supoziţiei şi a speciilor ei, a se vedea studiul de la sfârşitul volumului.
79. Cuvântul *li* din textul latin reprezintă o influenţă a francezei medievale asupra limbajului scolasticii şi corespunde articolului hotărât *ly*.
80. Averroes, *op. cit.* VII, comm. 47, fol. 93va 15-16.

81. Averroes, *op. cit.* VII, comm. 45, fol. 93 ra 62-64.
82. Toma din Aquino, *Summa theologiae*, I, q.76, a 1 : „însă, dimpotrivă : potrivit filosofului, în [cartea] VIII a *Metafizicii* [1043a 2-19], diferența este supusă la forma lucrului". Problema aceasta este discutată din nou în *Summa Logicae* I, 23.
83. În *Summa Logicae* I, 24, Ockham oferă exemple de propoziții pentru cele două cazuri : propoziții contingente, în care un accident este predicat, sunt : „orice foc este cald", „omul râde", iar propoziții necesare : „orice om este capabil să învețe", „orice om este capabil să râdă". O propoziție contingentă este o propoziție care nu este nici imposibilă, nici necesară. „Omul râde" este o propoziție contingentă, ea nu este o propoziție despre ceva posibil ; faptul că omul râde este o actualizare a unei posibilități a omului. O propoziție în care predicatul este un propriu este o propoziție necesară atunci când, conform textului din *Summa Logicae*, ea nu poate fi falsă în același timp cu o propoziție care afirmă existența subiectului. Propoziția „orice om este capabil să râdă" este necesară numai dacă propoziția „există oameni" este adevărată. „Omul este capabil să râdă" este o propoziție necesară, însă nu este o propoziție despre ceva necesar, căci propriul „capabil să râdă" exprimă o posibilitate a omului.

Teoria universaliilor şi fundamentarea ştiinţei. Ockham contra scepticilor

Este limbajul o ficţiune? Există o incongruenţă între modul în care funcţionează limba şi modul nostru de a gândi? Ne putem încrede în cuvinte sau concepte? Corespund lucruri tuturor termenilor de la nivelul limbajului convenţional? Unele dintre aceste întrebări au conturat răspunsul pe care William Ockham l-a dat în secolul al XIV-lea problemei universaliilor.

A discuta despre problema universaliilor la Ockham înseamnă să alcătuim un tablou în care să-şi găsească loc atât logica, cât şi gnoseologia şi epistemologia sa. În cele ce urmează vom urmări transformarea universalului în cele trei perspective de înţelegere a sa. Dar, pentru a înţelege această transformare, a cărei miză maximă ni se pare a fi asigurarea posibilităţii gnoseologiei şi epistemologiei, trebuie să vedem care a fost contextul de idei care a determinat răspunsul lui Ockham.

Studiile contemporane de epistemologie pun în discuţie relaţia ştiinţei cu realitatea empirică şi socială. Privită timp de secole ca activitatea umană cea mai reprezentativă, întrucât părea să fie cea mai lipsită de impurităţi atât din partea sentimentelor, cât şi a societăţii, ştiinţa suferă începând cu secolul XX atacurile sociologilor, filosofilor, antropologilor. Aceste atacuri vizează tocmai relaţiile, până atunci considerate neproblematice, pe care ea le întreţinea cu cele două tipuri de realităţi. Astfel, s-a ajuns să se afirme că ştiinţa ar fi acel tip de ficţiune care foloseşte puterea ficţiunii, a experimentului ideal, tocmai împotriva arbitrarului ficţiunii. Cel puţin aceasta este definiţia ştiinţei pe care Isabelle Stengers o găseşte la începutul modernităţii, cercetând modul în care Galileo Galilei argumentează în lucrarea *Discursul despre două noi ştiinţe* în favoarea descoperirilor sale din fizică. Principalul duşman al noii

fizici nu este, în interpretarea autoarei, fizica veche, aristotelică, ci scepticismul cu privire la orice cunoştinţe abstracte. Argumentul lui Galilei „trebuia, înainte de orice, să se impună împotriva ideii că toate cunoştinţele generale «abstracte» ar fi, în esenţă, nişte ficţiuni, ceea ce ar însemna că nu stă în puterea raţiunii umane să deslu-şească raţiunea lucrurilor, că aceasta din urmă ar ţine de ordinea cauzalităţilor aristotelice sau de matematici"[1].

Acest scepticism generalizat, care submina orice construcţie cu pretenţie de universalitate şi necesitate, deci posibilitatea oricărui tip de cunoaştere ştiinţifică, îşi avea originea într-un eveniment care a avut loc la sfârşitul secolului al XIII-lea. Este vorba de celebra condamnare din 1277 de către Etienne Tempier, episcopul franciscan de Paris, a unor teze ale fizicii aristotelice şi ale teologiei creştine[2]. Prin această condamnare, un nou tip de argument îşi face loc în filosofia medievală, argumentul omnipotenţei divine. Doctrina omnipotenţei divine nu este nici descoperirea episcopului Tempier şi nici a comisiei franciscane pe care o conducea. Ea pare să îşi aibă sursele în patristică, în disputele dintre teologii creştini şi cei păgâni privind natura divinităţii[3]. După teoretizările lui Augustin şi Origene, o întâlnim într-o formă extremă în secolul al XI-lea la Petrus Damianus. Acest teolog susţinea, împotriva unei anumite mode de a argumenta în probleme teologice prin apel la logică, o „omnipotenţă divină fără limite", ceea ce-l face pe Anselm de Canterbury să-i răspundă, arătând că voinţa divină „este cel puţin limitată de principiul noncontradicţiei"[4].

Modul în care textul condamnării din 1277 a adus în prim-plan această veche doctrină teologică apare cel mai clar în articolul 147:

1. Isabelle Stengers, *Inventarea ştiinţelor moderne*, Polirom, Iaşi, 2001, trad. C. Constantinescu, p. 81.
2. Întreg textul condamnării poate fi găsit în antologia *Despre eternitatea lumii. Fragmente şi tratate*, trad. A. Baumgarten, IRI, Bucureşti, 1999, pp. 198-229.
3. *Cf.* Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică. Din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, trad. Walter Fotescu, Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 113-114.
4. *Ibidem*, p. 115.

„Că imposibilul în sine nu se poate ivi de la Dumnezeu sau de la un alt agent. – Eroare, dacă acest lucru se înţelege cu privire la imposibilul natural"[1]. Este clară în acest articol distincţia dintre cele două tipuri de *potentia*, cea rânduită şi cea absolută (*potentia Dei ordinata* şi *potentia Dei absoluta*). Imposibilul natural ţine de *potentia Dei ordinata*, de rânduiala naturii, a universului, pe care Dumnezeu poate să o schimbe dacă vrea; limitele omnipotenţei divine, ale lui *potentia Dei absoluta*, sunt legile logice, principiul noncontradicţiei: „Dumnezeu poate tot ceea ce nu implică vreo contradicţie".

În spaţiul creat de doctrina omnipotenţei divine se cerea raţiunii un nou mod de argumentare, unul din perspectiva căruia „ceea ce nouă ni se pare normal nu ar fi aşa, iar ceea ce ni se pare de neconceput sau miraculos ar constitui norma"[2]. În această situaţie există două posibilităţi de salva ştiinţa, una prin care ea este *fundamentată*, căci singura modalitate de cunoaştere ce nu ar contraveni omnipotenţei divine ar fi una care s-ar baza pe logică şi pe o cauzalitate strictă, şi una prin care ştiinţa este doar *fundată*. Distincţia între fundamentare şi fundare este preluată de Isabelle Stengers de la Gilles Deleuze: „Fundarea priveşte solul şi arată cum se stabileşte ceva pe acest sol, cum îl ocupă, cum îl ia în posesie; fundamentarea vine mai degrabă din cer, merge dinspre vârf înspre fundaţie, măsoară solul şi pe posesor, şi pe unul şi pe altul după titlul de proprietate"[3]. Demersul de *fundare*, mai slab, îl găsim la începutul modernităţii, când omul de ştiinţă îşi impune descoperirile apelând la puterea experimentului ideal. Ştiinţa, aşa cum o înţeleg modernii, este un tip de ficţiune, căci ea nu se reduce la logică şi la cauzalitate. În acest sens trebuie înţeleasă şi critica pe care o face Karl Popper definiţiei logiciste a ştiinţei, definiţie pe care au susţinut-o reprezentanţii cercului de la Viena: „nici un «fapt» ce intervine

1. *Cf. Despre eternitatea lumii*, p. 220: *Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio. – Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur.*
2. Isabelle Stengers, *op. cit.*, p. 81.
3. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1972, p. 108, *apud* Isabelle Stengers, *op. cit.*, p. 72.

într-un raţionament ştiinţific nu poate fi •constatat• neutru şi nici un raţionament ştiinţific nu se reduce la o operaţie logic admisibilă asupra •faptelor•, ci toate comportă un segment de •elaborare în abstract•"[1]. Ştiinţa nu este însă nici o ficţiune obişnuită, ci enunţurile ei pretind să fie crezute în numele unor practici teoretico-experimentale, dar care nu mai au nici o semnificaţie *în afara laboratorului*.

Primul demers, cel de fundamentare, care este unul de tip tare, îl găsim la reprezentanţii nominalismului; el este evident în cazul concepţiei lui William Ockham despre ştiinţă. În cadrul acestui demers, logica joacă un rol important în organizarea ştiinţei. Ştiinţa este o construcţie ordonată, care este formulată într-un sistem de propoziţii. La Ockham, spre deosebire de predecesorii săi, care tratau problema ştiinţei în termenii gnoseologiei (facultate de cunoaştere, *habitus*, obiect), avem de-a face cu o propoziţionalizare a ştiinţei, ştiinţa nu mai tratează despre obiecte, ci este despre propoziţii. Ea poate fi atunci supusă unei analize logico-semantice, în care conceptele de supoziţie, subiect, predicat, termenii conotativi devin centrale. Analiza este făcută în scopul de a elimina acele enunţuri ce par a fi ştiinţifice, dar care, de fapt, nu sunt decât consecinţele fascinaţiei exercitate asupra noastră de acel tip de ficţiune care e *limbajul*.

În interpretarea pe care o propunem, Ockham apare ca un gânditor preocupat de posibilitatea cunoaşterii, de întemeierea şi graniţele ştiinţei. Împotriva lui Alain de Libera[2], vom spune că partea constructivă a filosofiei ockhamiste – care constă, în interpretarea noastră, într-o încercare de fundamentare a epistemologiei – este mai importantă decât cea distructivă. Faptul acesta ne apare foarte clar atunci când nu pornim de la realizările pe care Ockham le are în logică, de altfel numeroase şi foarte importante, ci de la cele din epistemologie şi gnoseologie. Această înţelegere a demersului lui Ockham se loveşte de la început de anumite prejudecăţi. Timp de decenii, cercetătorii filosofiei medievale au văzut în Ockham un sceptic, un distrugător al metafizicii şi ontologiei medievale. Prima parte a studiului nostru va fi consacrată prezentării critice a

1. *Cf.* Isabelle Stengers, *op. cit.*, p. 82.
2. *Cf.* Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, 1995, p. 430.

acestor interpretări. Următoarele două părţi ale studiului vor conţine argumentarea poziţiei noastre, argumentare ce va urma două direcţii: vom arăta 1) că interpretările care pleacă de la preeminenţa logicului în înţelegerea gândirii lui Ockham nu se susţin, opera acestuia nu-şi are nucleul în această ştiinţă, iar logica este ea însăşi un instrument pentru organizarea ştiinţei şi justificarea acesteia şi 2) că problema universalului este una care provine din şi se explică prin încercarea lui Ockham de a *fundamenta* posibilitatea cunoaşterii ştiinţifice, că dincolo de problematica logică aflăm griji mai profunde cu privire la relaţia ştiinţei cu realitatea, cu privire la natura şi limitele limbajului uman.

1. Ockham şi cercetătorii săi

Etienne Gilson a fost unul dintre cei mai influenţi autori care au văzut în acest gânditor un reprezentant al scepticismului. Scepticismul lui Ockham are atât o latură generală, cât şi una particulară. Prin latura sa generală, scepticismul este, în opinia cercetătorului francez, atitudinea caracteristică secolului al XIV-lea faţă de opera pe care filosofii secolului al XIII-lea încercaseră să o realizeze: sinteza dintre teologia revelată şi teologia naturală. Prin latura sa particulară, scepticismul lui Ockham este o consecinţă a unei poziţii gnoseologice empiriste şi a unei ontologii care susţine contingenţa lumii. Cercetând organizarea universului ockhamian, în care nu există decât lucruri singulare, distincte, Gilson afirmă: „Într-un asemenea univers, o suspiciune metafizică planează în permanenţă asupra realităţii tuturor evenimentelor şi asupra a ceea ce par să fie legăturile lor. Îndoială pur speculativă, în sensul că nu afectează cu nimic organizarea obişnuită a vieţii, dar nu »hiperbolică«, în înţelesul pe care-l dă termenului Descartes, căci nu e provizorie, iar Ockham nu intenţionează deloc să renunţe la ea"[1]. Cu toate acestea, o

1. E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, trad. Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 603. Pentru întreaga prezentare a concepţiei lui Ockham, a se vedea mai ales pp. 589-605.

poziție ce susține o astfel de ontologie nu implică neapărat la nivel epistemologic o poziție sceptică.

În privința gnoseologiei lui Ockham, prezentarea lui Gilson pleacă de la o înțelegere greșită a sintagmei „cunoaștere intuitivă a singularului" la Ockham. Ea este confundată de către Gilson cu cunoașterea sensibilă, de unde urmează concluzia că la Ockham am avea de-a face cu un empirism radical. Între cele două tipuri de cunoaștere, cea sensibilă și cea intelectuală intuitivă, există însă o diferență: prima nu poate fi decât mediat cauza unei judecăți de existență, pe când cea de a doua este întotdeauna o astfel de cauză. Datorită cunoașterii sensibile, noi fie simțim un lucru individual în sensul că îl mirosim, pipăim, gustăm, fie îl imaginăm. Ceea ce nu se poate numi propriu-zis cunoaștere. Prin cunoașterea intuitivă intelectuală noi cunoaștem o propoziție contingentă prin cunoașterea evidentă a termenilor. Sursa ultimă a adevărului este cunoașterea intelectuală, nu cea sensibilă[1].

De asemenea, interpretările care pun în centrul lor importanța pe care o are Ockham în dezvoltarea logicii îl consideră pe acesta ca fiind filosof sceptic. Această opțiune este făcută mai ales de filosofii analitici (Russell, Mauthner), dar și de alți comentatori mai târzii. Ea poate fi găsită într-un fel și în aprecierea lui Alain de Libera, după care partea distructivă a filosofiei lui Ockham este mult mai importantă uneori decât cea constructivă. Față de poziția lui Gilson, pentru care eticheta de sceptic aplicată filosofiei lui Ockham nu însemna nimic bun (cercetătorul francez îl acuză pe Ockham că, prin critica sa, a grăbit decăderea filosofiei scolastice cu mult înainte ca cea modernă să se nască), filosofii veniți dinspre logică sau teoria cunoașterii văd cu ochi buni această etichetă. Scepticismul este atitudinea cea mai adecvată într-o epocă în care multiplicarea entităților fără necesitate a dus la suprapopulare în ontologie. Situația se explică prin faptul că acești cercetători ai filosofiei medievale nu sunt interesați atât de o înțelegere istorică a

1. Pentru diferența dintre cunoașterea intuitivă și cea sensibilă, a se vedea E. Karger, „Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition", în *The Cambridge Companion to Ockham*, Paul Vincent Spade (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 204-226.

doctrinelor scolastice, cât mai degrabă de o „reconstrucţie"[1] a lor, pentru a le face relevante pentru discuţiile din filosofia contemporană. Nicăieri nu apare mai bine această tendinţă decât în „Introducerea" la *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* În acest text, Norman Kretzmann propune o cercetare a filosofiei medievale, care să nu se mai desfăşoare în ceea ce el numeşte *„a philosophical ghetto"*. El speră ca prin acest volum să se pună capăt unei perioade în care, pe de o parte, cercetătorii filosofiei medievale erau nefamiliarizaţi cu filosofia contemporană, iar pe de altă parte, filosofii contemporani ignorau problemele pe care şi le puneau scolasticii. Într-o asemenea prezentare, accentul nu va cădea pe istoria apariţiilor diferitelor concepţii, ci pe problemele pe care ele le scot la iveală. De la început ni se spune că această prezentare nu va discuta anumite probleme ce ţin de teologie (fiindcă ele nu au relevanţă pentru discuţiile din cadrul filosofiei analitice)[2].

Acest mod de a cerceta filosofia medievală a condus însă la neînţelegeri cu privire la anumite aspecte ale doctrinelor gânditorilor medievali. În cazul lui Ockham, o astfel de neînţelegere este evidentă atunci când se cercetează legătura dintre principiul său al economiei şi problema universaliilor. Mult timp, principiul său a fost înţeles pe urmele lui Russell sau Quine, ca fiind un principiu ontologic: a nu se multiplica entităţile mai mult decât este necesar, chiar dacă Ockham nu l-a formulat niciodată ca un principiu ontologic, ci doar ca unul metodologic (în contextul epistemologiei sale). La această neînţelegere a contribuit şi o lucrare ce apare în timpul vieţii lui Ockham sau imediat după moartea sa, *Despre principiile teologiei.* În această lucrare, concepţia lui Ockham este prezentată urmând două axe: principiul economiei şi principiul

1. Acest termen este folosit de Claude Panaccio pentru prezentarea pe care o face filosofiei lui William Ockham în lucrarea sa *Les Mots, les concepts et les choses*, éd. J. Vrin, Paris, 1991, „Introduction", pp. 15-22.
2. N. Kretzmann, „Introduction" la *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (ed.), Cambridge University Press, Cambridge,1982, pp. 1-8.

omnipotenței divine. De aceea, s-a considerat că principiul economiei ar juca un rol de prim rang în problema universaliilor. A trebuit să treacă aproape un secol de cercetare ca, în lucrarea *The Cambridge Companion to Ockham*, Vincent Spade să afirme că acest principiu „nu joacă nici un rol *special*" (sublinierea îmi aparține) în ontologia ockhamistă și, mai mult, că întreaga reducție ontologică pe care Ockham o realizează prin semantica sa își află limitele în teologie, în doctrina asupra Trinității, în doctrina încarnării sau în cea a transsubstanțierii[1]. Pe lângă aceste exemple pe care le dă Spade, îl putem adăuga și pe cel al omnipotenței divine, căci o teorie cum este cea a lui Walter Burley în problema universaliilor este respinsă de Ockham, tocmai fiindcă nu lasă loc omnipotenței divine.

Față de pozițiile pe care le-am prezentat mai sus, cea de care ne vom ocupa în continuare este una mai radicală. Hans Blumenberg, interesat de nașterea modernității, nu vorbește despre nominalism ca despre un scepticism, ci chiar ca despre un iraționalism. Conform lui, Antichitatea ar fi lăsat în urma ei problema nerezolvată a răului în lume, problemă care ar fi devenit tot mai presantă în condițiile apariției creștinismului și a gândirii neoplatonice. Gnosticii, care își doreau un Dumnezeu care să nu se contrazică, ar fi separat Dumnezeul creației de cel al mântuirii. De pildă, Marcion ar fi suprapus imaginea lui Iahve din Vechiul Testament imaginii Demiurgului cel Rău, iar imaginea Dumnezeului iubirii din Noul Testament celei a Dumnezeului care aduce mântuirea. Dar separarea celor doi dumnezei nu putea fi realizată decât printr-o negare a cosmosului grecesc și prin distrugerea încrederii în lume. În aceste condiții, teologii patristicii și Evului Mediu ar fi încercat doar să se apere de sistemul gnostic, să redea lumii ordinea și demnitatea de care se bucura în Antichitate[2].

1. P.V. Spade (ed.), „Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes", în *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., pp. 100-117. Pentru rolul doctrinei omnipotenței divine în problema universaliilor, a se vedea *Summa Logicae*, I, capitolul 15.
2. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuezeit*, erneurte Aufgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, capitolul „Die mißgelungene Abwendung der Gnosis als Vorbehalt ihrer Wiederkehr", pp. 139 și următoarele.

Nominalismul, cu accentul pe care îl pune pe omnipotenţa divină, cu ideea contingenţei lumii, nu ar avea decât semnificaţia unui moment de reîntoarcere la principiile gnostice, ba mai mult, el ar radicaliza acest mod de gândire prin aceea că, într-un astfel de univers, cunoaşterea nu ar mai putea fi gândită ca un mijloc de salvare (pentru care e nevoie şi de graţie), iar mântuirea nu este acordată tuturor oamenilor. Cunoaşterea însăşi ar fi imposibilă, căci Dumnezeul nominalist nu mai poate oferi o justificare pentru creaţie, singura explicaţie fiind dată în termenii formulei augustiniene *quia voluit*. Inteligibilitatea lumii ar fi distrusă şi prin alte două idei ale doctrinei nominaliste: respingerea universalului şi afirmarea posteriorităţii conceptului faţă de realitate. Plecând de la textul din *Ordinatio* d.2, q.4, care este reluat şi în *Summa Logicae* I, 15, Blumenberg vorbeşte despre legătura dintre universalii ***ante rem***, ca repetare a unui model în indivizi, şi *creatio ex nihilo*; cele două nu sunt posibile în acelaşi timp: existenţa unui universal ***in re*** ar împiedica omnipotenţa divină să se manifeste, căci dacă Dumnezeu ar distruge acel lucru, ar distruge şi universalul, deci întreaga specie căreia îi aparţine acel lucru, şi atunci Dumnezeu nu ar mai crea decât indivizi. Avem de-a face, în opinia autorului german, cu o „abundenţă" a creaţiei dumnezeieşti, care-şi găseşte contraponderea în principiul economiei ce ţine de raţiunea umană. Rolul acestui principiu nu este să ajute la ordonarea naturii, ci să creeze o ordine care va exista doar prin om şi pentru om. Nici măcar principiul noncontradicţiei, care limitează omnipotenţa divină, nu poate salva raţionalitatea lumii. Universul nominalist ar fi atunci unul lipsit de „constante" raţionale. Poziţia nominalistă ar fi condus la două efecte: primul – o criză în fundamentele teologiei; al doilea – dezvoltarea fizicii mecanice[1]. Criza din fundamentele teologiei poate fi foarte uşor înţeleasă, dacă ţinem seama de intenţia operei lui Nicolaus Cusanus. Cusanus încearcă să reunească într-o construcţie coerentă cele două motive ale teologiei, pe care nominalismul le pusese în opoziţie: cel antropocentric, propunând un Dumnezeu raţional, şi cel teocentric, care accentuează omnipotenţa divină, transcendenţa,

1. Hans Blumenberg, *op. cit.*, capitolul „Die Epochenkrisen von Antike und Mittelater", pp. 159-204.

suveranitatea, puterea unui Dumnezeu care nu poate fi cunoscut[1]. Dezvoltarea fizicii mecanice este legată de încercarea omului de a se afirma într-un univers în care este străin şi din care nu poate scăpa în transcendenţă decât cu ajutorul graţiei. Doar prin creşterea puterii asupra naturii, omul se regăseşte pe sine la începutul modernităţii.

Despre Blumenberg se poate spune că înţelegea Evul Mediu ca fiind „modernitatea dinaintea modernităţii"[2], căci cele două se aseamănă : atât gândirea medievală, cât şi cea modernă sunt preocupate de problema pe care gnosticismul o ridică, şi anume cea a pierderii încrederii în lume. Conform acestui autor, medievalii răspund printr-o doctrină a bunei creaţii, modernii – prin diferite concepţii care pun în centrul lor afirmarea de sine a omului. În această istorie, nominalismul joacă pentru modernitate acelaşi rol negativ pe care l-a avut gnosticismul pentru patristică şi Evul Mediu. Respingerea tezei lui Blumenberg s-a făcut pornind de la afirmarea faptului că se poate vorbi, în cadrul concepţiei nominaliste, de „constante" raţionale. Jan Beckmann[3] îşi organizează contraargumentele în jurul a trei teme : omnipotenţa divină şi principiul noncontradicţiei, raţiunea şi principiul economiei, respectiv contingenţa lumii şi necesitatea de tip ştiinţific. În legătură cu primul punct, Beckmann argumentează spunând că structuri raţionale apar mai întâi în modul în care, de exemplu, Henri de Gand, Duns

1. Hans Blumenberg, *op. cit.*, mai ales pp. 558-568.
2. Expresia „die Neuzeit vor der Neuzeit" îi aparţine lui Odo Marquard, care a utilizat-o pentru a caracteriza poziţia teoretică a lui Blumenberg. Vezi Odo Marquard, *Neuzeit vor der Neuzeit ? Zur Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zaesur*, în volumul *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrgs. von J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf und G. Wieland, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996, pp. 369-373.
3. Pentru critica tezei lui Blumenberg de către Jan P. Beckmann, a se vedea articolul acestuia : „Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach »rationalen Konstanten« im Denken des Späten Mittelalters", în volumul *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrgs. von J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf und G. Wieland, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996, pp. 275-293.

Scotus şi William Ockham analizează legătura dintre omnipotenţa divină şi principiul noncontradicţiei: primul recurgând la un principiu teologic, cel de-al doilea pornind de la „logica internă a conceptului de imposibilitate", iar cel de al treilea „apelând la nivelul logico-semantic al predicaţiei". În al doilea rând, apar constante raţionale în modul în care Ockham discută distincţia dintre cele două tipuri de puteri (*potentia Dei ordinata* şi *potentia Dei absoluta*): la Ockham nu avem de-a face cu două puteri diferite, ci cu două aspecte diferite ale aceleiaşi puteri; această înţelegere conduce la afirmaţia că orice acţiune care ţine de *potentia Dei absoluta* trebuie să nu intre în contradicţie cu *potentia Dei ordinata*, Dumnezeu nu se poate contrazice în actele sale. În al treilea rând, apar constante raţionale în înţelegerea legăturii „dintre puterea şi voinţa lui Dumnezeu". Pentru Ockham, Dumnezeu nu vrea tot ceea ce poate, ci poate tot ceea ce vrea, şi există „multe pe care Dumnezeu le poate, dar pe care nu le vrea"[1].

În ceea ce priveşte cea de-a doua temă, principiul economiei, Beckmann arată că acesta exprimă o cerinţă a raţiunii cu privire la explicaţia ştiinţifică: în cazul unei astfel de explicaţii, ipotezele pe care le elaborăm nu trebuie să fie nefundamentate sau de prisos. Aceeaşi cerinţă o aflăm şi în legătură cu universaliile: *nu avem nevoie în ştiinţă de termeni care semnifică universalii, ci de termeni care semnifică în mod universal.*

Cât priveşte cea de-a treia problemă, Beckmann argumentează în favoarea ştiinţei, plecând de la distincţia pe care Ockham o face în *Summa Logicae* III, 2, între *propositiones de necessario* (propoziţii despre lucruri necesare) şi *propositiones necessariae* (propoziţii necesare). Pentru a asigura posibilitatea ştiinţei nu avem nevoie decât de cele din urmă, iar acestea sunt posibile într-o lume contingentă.

Aşa cum am văzut, fiecare dintre aceste interpretări are punctele ei slabe, întrucât fiecare dintre ele exagerează rolul analizei logico-semantice în filosofia lui Ockham. Ele nu ţin cont de faptul că, după un moment distructiv, apare în cazul lui Ockham şi un moment

1. *Deus potest facere multa, quae non vult facere.* Ockham, *Quodlibeta* VI, q.1, *apud* Jan P. Beckham, *op. cit.*, p. 283.

constructiv. Înainte însă de a discuta momentul constructiv al demersului ockhamist (în partea a treia a studiului), trebuie să arătăm de ce nu ne putem opri la momentul distructiv, ceea ce înseamnă că trebuie să arătăm rolul logicii în cadrul filosofiei ockhamiste.

2. *Logica versus scientia realis*

Jan Aertsen, într-o conferință ținută în 1993[1], identifica patru mari concepții asupra filosofiei medievale, concepții ce au fost susținute în secolul XX: a) cea a lui Gilson – filosofia medievală ca filosofie creștină, b) cea care reiese din lucrarea *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, c) cea a lui Alain de Libera, care leagă filosofia medievală de Facultatea de Arte și d) cea a însuși autorului – filosofia medievală ca filosofie a transcendentaliilor. Poziția care ne interesează într-o oarecare măsură aici este cea a lucrării *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*.

În această lucrare, filosofia medievală este redusă la perioada scolastică, și aceasta plecând de la o anumită înțelegere a faptului de a fi scolastic. A fi scolastic înseamnă pentru Sten Ebbesen[2] că medievalii acceptau că *auctores* (mai ales Aristotel, dar nu numai) au pus bazele unor discipline și nu s-au contrazis în lucrările lor cu privire în chestiunile fundamentale. Cât privește logica, ei au divizat-o în principalele sale subdiscipline și au lăsat posterității tratate cu privire la cele mai importante probleme ce țin de aceste domenii. De aceea se considera că, pentru a face logică, trebuie să ajungi la o foarte bună înțelegere a acestor tratate și doar după aceea să treci mai departe, fie dezvoltându-le ideile, fie criticându-le (aceasta doar dacă era neapărat nevoie).

---

1. E vorba de conferința „Gibt es eine mitttelalterliche Philosophie?" ținută la simpozionul prilejuit de a 65-a aniversare a profesorului dr. Albert Zimmermann, care a apărut apoi în broșura *Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters*, Köln, 1994.
2. Cf. „Ancient scholastic logic as the source of medieval scholastic logic", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. cit., pp. 101-127.

3. Logica – *scientia sermocinalis*

În „Prologul" la *Summa Logicae*, Ockham înţelege logica drept ştiinţă a limbajului, a discursului, ca *scientia sermocinalis*[1], definiţie pe care o mai întâlnim în Evul Mediu: de exemplu, Abaelard vorbeşte despre logică ca o *ars sermocinalis*. De aceea, un rol important în înţelegerea logicii în Evul Mediu îl are gramatica – e vorba de gramaticile lui Priscianus şi Donatus. Gramatica şi logica, deşi erau foarte înrudite, nu se confundau, fiind considerate două discipline autonome, una preocupată să ne înveţe să vorbim corect, cealaltă să vorbim adevărat.

Înţelegând logica drept o ştiinţă a limbajului, filosofii Evului Mediu vor deveni tot mai mult interesaţi de relaţia gândire-limbaj, de unde importanţa pe care o acordă contextului în studierea proprietăţilor termenilor. Importante devin acum conceptele de *suppositio, appellatio, ampliatio* şi *restrictio*. Introducerea termenului *supponere* în înţelegerea semnului dă seama de un anumit mod de a rezolva problemele de logică. E vorba de ceea ce Lambert Marie de Rijk numeşte *the contextual approach*: într-un articol[2] asupra originii teoriei despre proprietăţile termenilor, el explică acest termen prin schimbarea ce survine în modul de studiere a cuvintelor. Astfel, nu mai erau studiate cuvintele ca unităţi separate, aparte de contextul lor lingvistic, ci tocmai acest context era cel care interesa acum. Abordarea contextualistă este legată de apariţia logicii terministe, ai cărei principali reprezentanţi sunt William of Sherwood şi Petrus Hispanus. Ca urmare a acestei abordări

1. *Quam magnos veritatis sectatoribus afferat fructus sermocinalis scientia, quam logicam dicimus, multorum peritorum docet auctoritasm ratioque et experientia liquido comprobat et convincit*, Prologul lui Adam de Wodeham la *Summa Logicae* (în *Somme de Logique*, ed. bilingvă, trad. Joel Biard, éd. J. Vrin, Paris, 1988, p. 1. În continuare vom folosi prescurtarea *SL* pentru *Summa Logicae*).
2. L.M. Rijk, „The origin of the theory of the properties of terms", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*... ed. cit., pp. 161-173.

contextualiste, semnificaţia este lăsată în plan secund. În prim-plan trece în prima fază *appellatio*, cu sensul de referinţă pe care o are un nume într-o propoziţie sau într-un alt tip de context, referinţă care se limitează la unul sau unele lucruri particulare, *actual existente*. În această primă fază, termenul „supoziţie" este folosit pentru subiectul unei propoziţii, doar subiectul având supoziţie, iar semnificaţia este înţeleasă ca o proprietate naturală a cuvântului. Într-o a doua fază, pentru a „prinde" şi numele non-semnificative (e vorba de termenii sincategorematici, care nu au semnificaţie prin ei înşişi), toate utilizările termenilor într-o propoziţie vor forma teoria supoziţiei. În cea de-a treia fază, supoziţia devine conceptul central al teoriei, pe când celelalte concepte, ca de exemplu cele de *appellatio*, *ampliatio* sau *restrictio*, îi sunt subordonate. Din cauza acestor schimbări, termenii nu mai sunt definiţi apelându-se la semnificaţie, ci sunt definiţi ca acele părţi ale vorbirii ce pot fi subiecte sau predicate în propoziţii. Deci, ceea ce aduce nou teoria supoziţiei este legătura cu contextul şi problema referinţei.

Problemele care aparţineau în mod tradiţional logicii, precum cele privind predicamentele, predicabilele, diviziunea, trec în plan secund, iar rezolvarea lor se face cu ajutorul noii teorii. Apar astfel tratate care poartă numele de *De insolubilibus*, *Tractatus de obligatione*, *Tractatus de consequentiis*. Interesant este modul în care logicianul medieval îşi înţelege noua perspectivă. De pildă, în manuscrisul *Copulata tractatum parvorum logicalium*, autorul anonim situează perspectiva terministă în tradiţia logicii epocii sale. Tratatele medievale nu fac decât să desăvârşească instrumentul pe care Aristotel l-a descoperit, arătându-i principiile fundamentale, iar Petrus Hispanus, de al cărui nume se leagă unul dintre cele mai importante tratate de logică medievală terministă, nu a descoperit decât principiile mai simple. După această situare într-o tradiţie ce începe cu Aristotel, autorul caută originea termenilor tehnici în lucrările filosofului antic. Astfel, termenul de supoziţie e derivat din prima carte a lucrării *Peri hermeneias*, tratatele despre *ampliatio* au legătură cu problemele pe care le ridică echivocitatea, în timp ce *appellatio* stă în legătură cu a treia proprietate a substanţei. *Obligatio* provine din prima carte a *Analiticii prime*, dar şi din problematica

din cartea a IX-a a *Metafizicii*, *insolubilia* din cartea a IV-a a *Metafizicii*. Problemele legate de *consequentia* provin din diferite locuri din opera aristotelică, autorul medieval enumerând *Analitica primă* şi *Topica*. Bineînţeles că problemele logicii terministe nu pot fi puse în această corespondenţă cu opera lui Aristotel[1], ceea ce demonstrează însă încă o dată nevoia medievalilor de a-şi fundamenta disciplinele pe o anumită autoritate.

Când încep medievalii să acorde tot mai multă atenţie contextului? Rijk vorbeşte de începutul secolului al XI-lea, însă cert e că maturitatea deplină e atinsă în secolul al XII-lea. În secolul următor apare lucrarea lui Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, în care el pune problema a două direcţii în logică, şi anume logica *antiquorum* (*logica vetus* şi *logica nova*) şi *logica modernorum*. *Logica modernorum* este tocmai logica terministă, ce are ca obiect de cercetare proprietăţile termenilor[2]. Din acest tratat reiese clar faptul că în secolul al XIII-lea logicienii medievali erau conştienţi de existenţa unei noi abordări în cadrul disciplinei lor.

Caracteristică pentru perioada de maturitate a logicii terministe este existenţa a două tradiţii, cea de la Paris şi cea de la Oxford. Libera contabilizează în articolul său din *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* aceste diferenţe: astfel, înainte de 1250 sunt prezente în cele două centre universitare linii divergente de dezvoltare, puse în evidenţă de dezacordurile privind definiţia sintactică a supoziţiei, de rolul şi semnificaţia celor două concepte de *restrictio* şi *ampliatio*, iar în legătură cu acestea de definirea termenului *ampliatio*, fie ca o *supositio* restrânsă (Paris), fie ca o trăsătură de bază a termenilor care au *suppositio habitualis*[3]. Situaţia

1. Pentru întreaga discuţie, vezi P. Boehner O.F.M., *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*, Manchester University Press, 1952, pp. 1-17.
2. *Cf.* Joke Spruyt, „Peter of Spain" articol în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: *http://plato.stanford.edu/entries/peter-spain/*.
3. Termenul apare în logica lui William of Sherwood. Un termen are *suppositio habitualis* când semnifică ceva ca subzistând: *Secundum autem quod sunt in habitu, dicitur suppositio significatio alicuius ut subsistentis*, *cf.* W. of Sherwood, *Introductiones in logicam*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, p. 134.

se schimbă după 1250, când la Oxford se simte o puternică influenţă pariziană, asociată cu teoriile semantice ale modiştilor. Modiştii urmăreau elaborarea unei gramaticii speculative prin care, plecând de la *Analitica posteriora* a lui Aristotel, să se întemeieze o ştiinţă speculativă, adică *teoretică* (scopul nu era acela de a învăţa o limbă, ci de a descrie şi explica natura şi organizarea limbii, cel mai bun şi mai important instrument de comunicare) şi *auxiliară* (fiindcă preocuparea lor cea mai importantă nu era lumea, sau ceea ce ei numeau *modi essendi* – dovadă fiind faptul că în nici o lucrare a modiştilor nu apare o definiţie sau explicaţie clară pentru ce înţelegeau prin acest termen –, ci cum e reflectată ea în descrierile noastre, adică de *modi significandi*) [1]. Rezultatul este interesul în creştere în privinţa claselor vide, a modului în care un termen ar putea să-şi piardă semnificaţia, a elaborării unei doctrine a univocităţii care să fie în strânsă legătură cu ontologia şi epistemologia[2].

Care este locul lui William of Ockham în această istorie? El nu este nici terminist, nici modist. A face din Ockham un terminist înseamnă a-i aplica o etichetă care, pe de o parte, nu mai exista de mult la vremea când scria el, iar, pe de altă parte, nici nu ar da seama de complexitatea abordării ockhamiste. Nici a face din Ockham un modist nu ar fi corect, dată fiind poziţia sa faţă de această direcţie. La el, sintagma *modi significandi* nu e decât o metaforă. Ceea ce-l desparte pe Ockham de terminişti îl îndepărtează şi de modişti: existenţa limbajului mental. Economia şi lipsa de echivocitate la nivelul limbajului mental este ceea ce diferenţiază abordarea ockhamistă de cea modistă. Dacă la modişti distincţiile gramaticale la nivelul cuvintelor – e vorba de caz, gen, timp, adică de ceea ce medievalii numeau accidente gramaticale – au o relevanţă semantică (la nivelul ontologic), la Ockham nu toate

1. *Cf.* Jan Pinborg, „Speculative Grammar", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*... ed. cit., pp. 254-269.
2. Pentru mai multe informaţii, precum şi pentru autorii implicaţi în aceste dispute, vezi Alain de Libera, „The Oxford and Paris Tradition in Logic", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*... ed. cit., pp. 174-187.

aceste distincţii sunt semantic relevante, căci ele nu se găsesc la nivelul limbajului mental. La el, există o incongruenţă între modul în care funcţionează limba, orice limbaj convenţional, şi cel în care funcţionează limbajul mental sau, în termenii modiştilor, între *modi significandi* şi *modi intelligendi*[1]. Putem vorbi la el de limbajul convenţional ca de o ficţiune, căci la nivelul acestuia entităţile sunt înmulţite mai mult decât este necesar (există sinonime, cuvinte echivoce, univoce). Ca urmare a acestei distincţii, sensul însuşi al logicii ca *scientia sermocinalis* se schimbă: în cazul lui Ockham, logica este o *scientia rationalis*, căci el este interesat de limbajul mental, de concepte, de semantică şi deci, doar indirect, de limbajul convenţional (de care sunt interesaţi, de exemplu, Abaelard şi logicienii terminişti).

4. *Logica est de intentionibus supponentibus pro intentionibus*[2]

Între logică şi celelalte ştiinţe există atât asemănări importante, cât şi deosebiri. Rolul logicii este de a permite „să se argumenteze în orice problemă, să se rezolve anumite sofisme şi să se descopere termenii într-un silogism"[3].

Înainte de a arăta modul în care logica este importantă pentru ştiinţă, trebuie să vedem ce înseamnă pentru Ockham a şti ceva şi ce este ştiinţa pentru el. Răspunsurile le găsim în *Summa Logicae*, III, 2, şi în Prologul la *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*. În

1. *Cf.* Jan Pinborg, *op. cit.*, p. 268.
2. „Logica se referă la intenţiile care stau pentru <alte> intenţii", William Ockham, *Expositio in libros Physicorum*, Prolog în *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, p. 208.
3. *At vero haec sola facultatem paebet arguendi in omni problemate, omneque genus sophismatum dissolvere docet et demonstrationis medium invenire*; Prologul lui Adam de Wodeham la *SL* în *Somme de Logique*, ed. bilingvă, trad. Joel Biard, éd. J. Vrin, Paris, 1988, pp. 1-2.

cele ce urmează vom urma numai despre cel de-al doilea text, întrucât primul se opreşte doar la înţelegerea modului în care noi ştim ceva.

Noi cunoaştem pe baza unei demonstraţii, iar prin demonstraţie trebuie înţeles un silogism. Pentru acest înţeles dat demonstraţiei pot apărea două utilizări: numim ştiinţă cunoaşterea evidentă a ceva necesar şi adevărat, care e cauzată de cunoaşterea evidentă a unor premise necesare în cadrul unui silogism[1]. Ce cunoaştem în acest fel este concluzia unui silogism. În acest punct, Ockham se raportează la Aristotel. El nu spune că Aristotel înţelege ştiinţa în acest fel, ci doar că Aristotel, când distinge între intelect, ştiinţă şi înţelepciune, foloseşte acest sens.

Termenul „ştiinţă" poate fi folosit atât pentru a desemna cunoaşterea evidentă a concluziei, cât şi pentru cunoaşterea evidentă a întregii demonstraţii[2], deci şi pentru cunoaşterea principiilor. Dar, atunci, nu ar mai exista distincţie între înţelepciune (*habitus*-ul principiilor) şi ştiinţă (*habitus*-ul concluziilor). Prin *habitus*, Ockham înţelege o calitate subiectivă în suflet, ce apare atunci când înţelegem o propoziţie. Aceste două sensuri răspund la întrebarea „cum ştim ceva?", însă ştiinţa este mai mult decât o singură propoziţie ştiută (fie ea concluzie sau premisă). De aceea, prin ştiinţa în sens larg avem în vedere modul în care aceste propoziţii se relaţionează pentru a forma ceea ce numim metafizică, fizică, logică.

Ştiinţa este o colecţie de mai multe *habitus*-uri, între care există o anumită ordine, altfel spus o anumită organizare. Prin colecţie de mai multe *habitus*-uri, el înţelege faptul că ştiinţa are părţi componente care se află într-o anumită ordine, iar aceste părţi sunt: *habitus*-ul concluziilor, *habitus*-ul principiilor, al termenilor, al

1. *Quarto modo dicitur „scientia" notitia evidens veri necessarii nata causari ex notitia evidenti praemissarum necessarium applicatarum per discursum syllogisticum*, Prolog la *Expositio in libros Physicorum*, în *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, p. 194.
2. *Alia distinctio scientiae est, quod aliquando „scientia" accipitur pro notitia evidenti conclusionis, aliquando pro tota notitia demonstrationis.* (Prolog la *Expositio in libros Physicorum, ibidem*).

respingerilor demonstraţiilor false şi erorilor. În acest din urmă sens se poate vorbi despre metafizica şi despre filosofia naturii ca ştiinţă[1]. Înseamnă că la Ockham avem de-a face cu o abordare a ştiinţei din perspectivă logicistă, şi nu cu una în termenii gnoseologiei sau ai psihologiei. El foloseşte, într-adevăr, conceptul de *habitus*, însă acesta este sinonim cu mulţimea propoziţiilor ce aparţin aceleiaşi specii. Accentul este pus pe ordinea care există în *colecţia* de propoziţii ştiute, care e ştiinţa, pe unitatea lor, care este una de felul celei dintre părţile aparţinând unor specii diferite, adică tocmai o relaţie de contrarietate. Relaţia de contrarietate este prima relaţie care structurează ştiinţa.

Cu acest accent pus pe relaţia de contrarietate, logica începe să joace un rol important în organizarea ştiinţei. Ştiinţa însăşi este supusă unei analize logico-semantice, care este posibilă tocmai fiindcă la Ockham avem de-a face cu o propoziţionalizare a ştiinţei. Ştiinţa nu mai tratează despre obiecte, ci este despre propoziţii; conceptele care devin importante sunt cele folosite în analiza propoziţiilor.

Problema subiectului şi a obiectului ştiinţei a constituit una dintre cele mai importante probleme ale epistemologiei medievale. La Aegidius Romanus găsim expuse clar motivele acestui fapt; subiectul e determinant pentru ştiinţă căci: 1. subiectul oferă unitate ştiinţei; 2. datorită subiectului ştiinţele se deosebesc; 3. subiectul conferă ştiinţei rangul ei; 4. datorită subiectului, o ştiinţă are un anumit loc în sistemul ştiinţelor; 5. necesitatea ştiinţei se fundamentează pe necesitatea subiectului ei[2].

---

1. *Alia distinctio scientiae est, quod „scientia" aliquando accipitur (...) pro collectione multorum habituum ordinem determinatum et certum habentium. (...) Et „scientia" isto modo comprehendit tamquam partes aliquo modo integrales habitus principiorum et conclusionum, notitias terminorum, reprobationes falsorum argumentorum et errorum et solutiones eorum* (Prolog la *Expositio in libros Physicorum, ibidem*).
2. *Cf.* Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen,* Peeters, 1998, pp. 168-184.

Pentru Ockham, subiectul este acel ceva despre care ceva este cunoscut. După cum observăm, subiectul este definit în legătură cu știința în mod restrâns și nu este altceva decât subiectul logic al unei concluzii. Obiectul științei este întreaga propoziție cunoscută[1]. Despre rolul supoziției în organizarea științei vom discuta în ultima parte a acestui studiu.

În *Expositio in libros artis logicae*, Ockham discută despre acea artă „prin care să se deosebească în mod evident discursul adevărat de cel fals"[2], despre locul logicii în cadrul cunoașterii: „logica nu este un *habitus* numeric unul, ...ci este o colecție de mai multe *habitus*-uri, prin care sunt cunoscute silogismul comun și părțile sale, atât subiective, cât și cele integrale și proprietățile acestora; astfel că printr-o parte a logicii este cunoscut silogismul demonstrativ și proprietățile sale, printr-o alta este cunoscută propoziția și proprietățile ei, și așa și despre celelalte. Și nu numai atât, ba mai mult: într-o parte este cunoscută propoziția ce enunță această proprietate despre silogismul comun, iar în altă parte cea care enunță altă proprietate despre același silogism comun, astfel încât după cum subiectele și predicatele propozițiilor cunoscute în logică diferă, tot așa părțile logicii sunt diferite. Toate aceste părți formează o singură logică, dar nu ca un lucru numeric unul, deci în modul în care mulți oameni constituie un popor, iar cetăți diferite fac un singur regat, și tot așa și despre diferite alte lucruri; despre acestea noi spunem că uneori este constituit ceva unul din

1. *Alio modo dicitur „subiectum scientiae" illud, de quo scitur aliquid. Et sic accipit Philosophus in libro Posteriorum. Et sic idem est subiectum conclusionis et scientiae nec dicitur subiectum, nisi quia est subiectum conclusionis. (...) Nam obiectum scientiae est tota propositio nota; subiectum est pars illius propositionis, scilicet terminus subiectus* (Prolog la *Expositio in libros Physicorum*, *ibidem*, pp. 200-202).
2. *(...) necessarie fuit aliquam artem inveniri per quam evidenter cognosceret veros discursus a falsis* (*Procemium* la *Expositio in libros Artis Logicae*, în William Ockham, *Expositionis in libros artis logicae procemium et Expositio in librum Porphyrii De Praedicabilibus*, Ernest A. Moody, The Franciscan Institute St. Bonaventura, New York, 1965).

mai mulţi în baza aceleiaşi raţiuni, iar alteori ceva este constituit unul din raţiuni diverse"[1].

Ockham vorbeşte despre trei calităţi ale acestei ştiinţe: cu ajutorul ei distingem adevărul de fals, cu ajutorul ei distingem relaţiile ce există între propoziţii (care se contrazic sau se află în relaţie de contrarietate, care urmează una din cealaltă) şi erorile din raţionamente (sofismele), tot prin această ştiinţă distingem între vorbirea literală, corectă şi cea metaforică (*de virtute sermonis* şi *secundum usum loquendi*) sau, mai exact, între termenii având supoziţie proprie şi

1. *Circa primum breviter dicendum est quod logica non est unus habitus numero, (...), sed est una collectio multorum habituum quibus syllogismus in comuni, et partes suae tam subiective quam integrales, et passiones eorum, cognoscuntur; ita quod una parte logicae cognoscitur syllogismus et suae passiones, et alia parte cognoscitur syllogismus demonstrativus et suae passiones, alia parte cognoscitur propositio et suae passiones, et sic de aliis. Et non tantum hoc, immo alia parte cognoscitur propositio enuntians hanc passionem de syllogismo in communi, et alia parte enuntians aliam passionem de eodem syllogismo in communi, ita quod secundum quod subiecta vel predicata propositionum notarum in logica variantur, secundum hoc partes logicae variantur; quae tamen omnes partes unam logicam constituunt, non quidem tanquam unam rem numero, sed ad modum quo multi homines unum populum faciunt et civitates diversae unum regnum, et sic de aliis diversis; de quibus dicimus quod aliquando ex multis eiusdem rationis aliquod unum constituitur, et aliquando ex multis diversarum rationum constituitur aliquod unum*; Prolog la *Expositio in libros artis logicae*. Acest pasaj foarte lung din *Expositio in libros artis logicae* pe care l-am citat este important întrucât este unul dintre puţinele locuri din opera lui Ockham în care el îşi ilustrează cu exemple concepţia prezentată pe scurt în Prologul la lucrarea sa despre fizică. Exemplele cu poporul şi regatul pe care le oferă Ockham la sfârşitul pasajului pentru a indica tipul de colecţie care este ştiinţa par să nu fie bine alese, întrucât ele ar lăsa impresia că ştiinţa este o colecţie între ale cărei părţi nu există nici o legătură. Totuşi, dacă ne gândim la regatele medievale cu relaţiile lor ierarhice bine stabilite, comparaţia începe să aibă sens.

cei care au supoziţie improprie[1]. Atât problema sofismelor, cât şi cea a distincţiei între vorbirea literală şi cea metaforică sunt legate de analiza logico-semantică proprie tradiţiei de la Oxford, iar pătrunderea acestui tip de analiză în Universitatea pariziană este legată de diferitele statute ale Facultăţii de Arte prin care era interzisă *„scientia okamica"*[2].

Logica ocupă un loc special în cadrul ştiinţelor, căci ea tratează despre concepte sau intenţii, care există în suflet. De aceea, ea se mai numeşte şi ştiinţă raţională, pe când ştiinţele numite reale (de exemplu, fizica) tratează despre lucruri din afara sufletului[3]. Acest text contrazice ceea ce am spus mai sus despre propoziţionalizarea ştiinţei, căci, dacă ştiinţele reale tratează despre lucruri, cum mai tratează ele despre propoziţii? Ockham este în acest pasaj foarte neglijent în exprimare, lucrurile se clarifică însă când ne întoarcem la textul Prologului la *Expositio in libros Physicorum.* Aici, Ockham spune clar că ştiinţele reale nu se deosebesc de logică întrucât unele tratează despre lucruri, iar cealaltă despre intenţii ale sufletului, ci prin aceea că primele tratează despre intenţii/termeni care stau pentru lucruri, pe când logica despre intenţii/termeni care stau pentru alte intenţii/termeni[4]. Cu aceste consideraţii, a apărut în prim-plan teoria supoziţiilor.

---

1. *Cf.* Prologul la *Expositio in libros artis logicae, ibidem,* pp. 4-5.
2. A se vedea în acest sens *Nota introductivă* de la începutul volumului, precum şi studiul lui William J. Courtenay, „The reception of Ockham's thought at the University of Paris", în *Preuve et raisons à l' Université de Paris : Logique et théologie au XIVe siècle,* Kaluza Zenon şi Paul Vignaux (ed.), Vrin, Paris, 1984, pp. 43-64.
3. *Nam ista scientia, saltem principaliter, tradit notitiam conceptuum vel intentionnum per animam fabricatarum, non extra se quomodo fabricantur res artificiales, sed intra se. (...) et hinc est quod ista scientia dicitur rationalis, ceterae autem scientiae demonstrativae dicuntur scientiae reales; non quin ista scientia sit vera res et vera qualitas perficiens intellectum, sicut aliae scientiae, sed quia determinat de his quae sine ratione esse non possunt, aliae autem scientiae de rebus existentibus extra animam determinant* (Prolog la *Expositio in libros artius logicae*).
4. *(...) quod scientia realis non est de rebus, sed est de intentionibus supponentibus pro rebus, quia termeni propositionum scitarum*

Logica este deci un instrument, cel mai potrivit (*omnium artium aptissimum instrumentum* – spune Ockham în *Epistola Proemialis* la *Summa Logicae*), însă doar un instrument, de aceea elaborarea lui nu poate fi scopul întreprinderii lui Ockham. Logica este o ştiinţă, însă una printre celelalte, şi nu ştiinţa cea mai importantă. Cu ajutorul logicii sunt analizate diferitele probleme, atât din teologie, cât şi din metafizică, fizică şi celelalte ştiinţe. Analiza logico-semantică ce pare să fie piatra de încercare a oricărei afirmaţii ce pretinde a fi ştiinţă nu este invenţia lui Ockham, ci consecinţa naturală a interesului gânditorilor de la Oxford pentru anumite probleme ce ţin de tradiţia logicii terministe. Răspândirea de care se bucură ea în secolul al XIV-lea ni se pare că stă în legătură tocmai cu noul mod de argumentare pe care îl pretindea doctrina omnipotenţei divine despre care am vorbit mai sus. Apelul la logică nu apare ca indiciu al unui scepticism mai general cu privire la cunoştinţele ce se doresc a fi ştiinţifice, ci analiza logico-semantică ar fi însuşi instrumentul cu care noi distingem între adevăratele cunoştinţe ştiinţifice şi cele care ne apar ca fiind ştiinţifice, între ceea ce e contradictoriu din punctul de vedere al logicii (şi al lui Dumnezeu) şi ceea ce e contradictoriu doar din punctul de vedere al omului, iar scopul analizei este fundamentarea ştiinţei.

Analiza la care am supus logica ne indică şi drumul pe care trebuie să-l urmăm. Dacă logica e doar un instrument, atunci a înţelege preocuparea lui Ockham pentru problema universaliilor doar dintr-o perspectivă logică ar înseamna să sărăcim nepermis de mult filosofia gânditorului franciscan. De aceea, problema universalului la Ockham trebuie să se articuleze în jurul celor trei perspective în care este tratat acesta: logică, gnoseologică şi epistemologică.

---

supponunt pro rebus. (...) quod logica per hoc distinguitur a scientiis realibus, quia scientiae reales sunt de intentionibus, quia de de universalibus supponentibus pro rebus, quia termini scientiarum realium, quamvis sint intentiones, tamen supponunt pro rebus. Sed logica est de intentionibus supponentibus pro intentionibus (Prolog la *Expositio in libros Physicorum*).

5. Universalul în logică

1) *Despre universal în general.* O prezentare a universalului din perspectivă logică presupune trecerea în revistă a celor mai importante concepte referitoare la problema termenilor, adică o prezentare a semanticii ockhamiste. Când vorbim despre universalii, trebuie să amintim ce este semnul, ce sunt termenii, ce este semnificația, supoziția și lista poate continua, fiindcă universalul este un termen general, iar termenii au semnificație sau supoziție și sunt semne. Ockham oferă în *Summa Logicae*, I, 1, două sensuri ale *semnului*, unul care provine de la Augustin[1], și celălalt care îi aparține. Conform primului sens, semn este tot ceea ce, o dată aprehendat, face cunoscut altceva, chiar dacă sufletul nu reia prima cunoaștere a obiectului, ci este vorba de o cunoaștere actuală care urmează uneia deja realizate. În cel de-al doilea sens[2], semn este ceea ce face cunoscut ceva și este *destinat prin natură să stea* pentru acel lucru (în cazul subiectului și predicatului) sau e adăugat la acest tip de semne (în cazul cuantorilor).

Dacă înțelegem semnul în primul sens, atunci un sunet vocal semnifică natural. Acest tip de semnificație este echivalentă cu relația strict cauzală; Ockham însuși o explică în termeni de cauză și efect. Această înțelegere a semnului este una prea largă. În cazul celui de-al doilea sens, Ockham apelează la conceptele de *natum est* și *supponere*, astfel încât, urmând această definiție, vor fi semne

1. *Cf.* Sfântul Augustin, *De doctrina christiana,* I, 1, ediție bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediției și indici de Marian Ciucă, Introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, Humanitas, București, 2002.
2. *Propter tamen propter vos est sciendum quod signum dupliciter accipitur. Uno modo pro omni illo quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, sicut alibi est ostensum, sed in actualem post habitualem eiusdem. [...] aliter accipitum signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione...* (*SL*, I, 1).

şi conceptele, căci ele sunt de la natură destinate să stea pentru obiectul semnificat, pe când sunetele vocale nu vor mai semnifica natural, în cazul lor fiind vorba de o semnificaţie *ad placitum*[1]. Doar o dată cu cel de-al doilea sens ne aflăm în cadrul semanticii, iar relaţia de semnificaţie nu este strict o relaţie cauzală. Astfel este făcut un prim pas pentru scoaterea semanticii din domeniul naturii şi integrarea ei în domeniul cunoaşterii.

La Ockham, semnificaţia este echivalentă fie cu *appellatio*, fie cu supoziţia. Primul caz corespunde *primului* sens al termenului *significare*, sens ce apare în capitolul 33 al *Summei*. Se poate spune, într-un sens, că un semn semnifică ceva când el stă sau este destinat să stea pentru acel lucru, astfel încât să fie predicat cu ajutorul verbului „a fi" despre demonstrativul care desemnează acel lucru[2]. În al *doilea* sens pe care-l enumeră Ockham, semnificaţia este echivalentă cu supoziţia; astfel înţelegem că un semn semnifică dacă el poate sta pentru ceva într-o propoziţie despre trecut, viitor sau chiar într-una modală[3]. Diferenţa dintre cele două sensuri constă în faptul că, acceptând cel de-al doilea sens, *micile* schimbări din lucruri nu vor afecta denotaţia termenului. Înţeleasă astfel, semnificaţia

1. Joel Biard considera că, prin această înţelegere a semnului, Ockham se îndepărtează de tradiţia augustiniană în două puncte. Pe de o parte, în momentul în care face şi din concept un semn, Ockham renunţă la concepţia augustiniană după care sensibilul ar fi punctul de plecare pentru inteligibil (a se vedea în acest sens lucrarea lui Augustin, *De Trinitate*); pe de altă parte, el schimbă direcţia relaţiei de semnificare. În cosmosul lui Augustin, orice era un semn care trimitea spre Creator. La Ockham, direcţia e inversată, totul tinde să devină *obiect* al semnificaţiei sau al cunoaşterii. Pentru mai multe amănunte, vezi „Introducere" la *SL, Somme de Logique*, éd. J. Vrin, Paris, 1988, pp. XIII-XIV.
2. *Nam uno modo dicitur signum aliquid significare quando supponit vel natum est supponere pro illo, iat scilicet quod de pronomine demonstrante illud per hoc verbum „est" illud nomen predicatur* (*SL*, 33, 1-5).
3. *Aliter accipitur „significare" quando illud signum in aliqua propositione de praeterito vel de futuro vel de presenti vel in aliqua propositione vera de modo potest pro illo supponere* (*SL*, 33, 9-11).

se spune şi despre un sunet vocal, şi despre un concept. Ockham va înţelege semnificaţia în aceste două sensuri, lucru pe care-l afirmă la sfârşitul aceluiaşi capitol. Universalul semnifică mai multe lucruri (definitorie pentru înţelegerea sa este relaţia de predicare, universalul semnifică mai multe lucruri pentru că el se predică despre mai multe lucruri), fie după primul sens, fie după cel de-al doilea sens, şi o face fie într-o propoziţie asertorică la prezent, la trecut, la viitor, fie prin una modală[1].

Universalul face parte dintr-o propoziţie asertorică. El este un termen. Conform definiţiei, termenul este o parte elementară a unei propoziţii (ceea ce poate fi predicat sau subiect)[2]. În această definiţie, Ockham îl urmează pe Aristotel, care definea termenul la fel în *Analitica primă*, I, 1, 24b 16-18. Urmându-l pe Boethius, termenii sunt de trei feluri: scrişi, orali şi mentali sau concepte. *Terminus scriptus* este parte a unei propoziţii scrise, *terminus prolatus* – a unei propoziţii spuse. *Terminus conceptus* este o intenţie sau o impresie psihică, semnificând sau cosemnificând (cazul termenilor conotativi) ceva prin natura sa şi făcând parte dintr-o propoziţie mentală, în care el stă pentru acel lucru[3]. Termenul *intentio* provine din opera lui Avicenna[4], iar *passio animae* este traducerea latină a

1. *Omne enim universale vel significat plura primo modo vel secundo, quia omne universale predicatur de pluribus, vel in propositione de inesse et de praesenti, vel in propositione de praeterito vel de futuro, vel de modo* (*SL*, 33, 39-43).
2. *Una modo accipitur pro omni quod potest esse copula vel extremum propositionis categoricae vel determinatio extremi vel verbi* (*SL*, I, 2).
3. *Terminus scriptus est pars propositionis descriptae in aliquo corpore, quae oculo corporali videtur vel videri potest. Terminus prolatus est pars propositionis ab ore prolatae et natae audiri aure corporali. Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere* (*SL*, 1, 16-21).
4. „Logica lui Avicenna se sprijină, ca şi cea a lui Aristotel, pe distincţia fundamentală dintre obiectul prim al intelectului, care este individul concret (*intentio prima*) şi obiectul secund, care este cunoaşterea însăşi pe care o avem despre real (*intentio secunda*)." (Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 325)

termenului grecesc utilizat de Aristotel în *Despre interpretare* pentru *stări de cuget* (în traducerea lui Constantin Noica). Spre deosebire de celelalte două tipuri de termeni, conceptele semnifică natural. Ele fac parte din limbajul mental[1], limbaj ce nu poate fi identificat cu nici o limbă vorbită. Termenii orali sunt semne subordonate conceptelor. Această subordonare nu trebuie înţeleasă în sensul unei relaţii de semnificare, căci termenii orali sau scrişi au fost creaţi prin *impoziţie* (printr-un act arbitrar) pentru a semnifica lucrurile înseşi, care sunt semnificate şi de concepte[2]. Faptul că termenii limbajului convenţional nu semnifică concepte stă în legătură cu nominalismul său (cu modul în care el înţelege supoziţia simplă). Toate aceste definiţii ne ajută să lămurim perspectiva din care Ockham discută problema universalului. Referindu-se la perspectivele asupra statutului universaliilor în filosofia medievală, Spade distingea două: cea metafizică şi cea logică. Conform perspectivei metafizice, universalul este prezent în mai multe lucruri: a) ca un întreg, b) ca un întreg şi simultan, c) ca o substanţă a acestor lucruri. Cealaltă perspectivă este cea logică sau predicaţională, după care universalul este ceea ce e apt să fie predicat despre mai mulţi. Dacă prima porneşte de la tratarea universaliilor la Boethius, dar

1. În articolul „Le langage mental en discussion: 1320-1335" din *Les Etudes Philosophiques*, nr. 3/1996, iulie-septembrie, pp. 323-339, Panaccio enumeră patru teze pe care le consideră esenţiale pentru doctrina limbajului mental aşa cum apare ea la Ockham: a) Gândirea interioară se realizează în mod normal prin propoziţii mentale, iar acestea se descompun la rândul lor în concepte; b) Conceptele sunt semne naturale ale lucrurilor. De aceea, ele sunt identice pentru toţi oamenii şi independente de semnele convenţionale – scrise sau orale – cu ajutorul cărora se comunică; c) Conceptele mentale se împart în categorii gramaticale; d) Aceste concepte pot fi descrise/analizate în mod adecvat cu ajutorul vocabularului logicii terministe.
2. *Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum „signa" ipsae voces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significatur (...)* (*SL*, 1, 26-30).

este inspirată din tradiția platoniciană, a doua este legitimată de autoritatea cuvintelor lui Aristotel din *Despre interpretare*[1].

Urmând distincția lui Spade, putem spune că, la Ockham, perspectiva de tratare a universaliilor este cea logică, căci pentru el universaliile sunt acele semne naturale ce sunt apte de a fi predicate despre mai multe lucruri[2]. Din această perspectivă logică trebuie atunci să discutăm nominalismul său. Concepția lui Ockham este una nominalistă, și asta pentru că: *T1. Universalul nu este o substanță. T2. Nu există decât substanțe singulare.* Ockham argumentează aceste două teze în *Summa Logicae*, I, 15, după cum urmează:

La *T1* se răspunde prin argumentul *A1* (prin reducere la absurd): Dacă universalul ar fi o substanță, atunci Socrate ar fi un universal, pentru că nu ar exista nici un criteriu după care doar anumite substanțe sunt universale.

La *T2* se răspunde prin argumentul *A2*[3]: Această teză este, urmând textul din *Ordinatio*, d.2, q. 4, una dintre consecințele la care se ajunge negând teza lui Walter Burley, celebrul contemporan al lui Ockham: fiecare universal univoc este un anumit lucru ce există în afara sufletului, în mod real în fiecare singular și aparținând esenței fiecărui singular, distinct în mod real de orice singular, dar și de orice alt universal. Argumentarea lui Ockham se bazează pe imposibilitatea logică ca un lucru unul numeric să poată exista în mod esențial unul în mai mulți indivizi. *Argument prin reducere la absurd și prin eliminare*: Orice substanță este:

a. Fie un singur lucru și nu mai multe, iar atunci substanța este numeric una, căci aceasta înseamnă „numeric una"[4].

---

1. *Cf.* P.V. Spade, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, p. 144 (lucrarea se află on-line la URL *http://pvspade.com/Logic/noframes/download.html.*), și Spade, „Ockham's Nominalistic Metaphysics: Some Main Themes", în *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., p. 111.
2. *(...) universale est intentio animae nata predicari de multis* (*SL*, I, 15).
3. Când este probată și această afirmație, devine clar că universalul nu poate fi nici un fel de substanță singulară sau universală.
4. Vezi prima definiție a singularului, *SL*, I, 14. În acest sens, universalul este un singular, căci de fiecare dată când ne gândim la un om, ceva

b. Fie mai multe lucruri: ***b1. singulare***, atunci o substanţă ar fi mai mulţi oameni. Universalul va fi deosebit de Socrate (conform lui *A1*), dar nu şi de mai mulţi oameni. Relaţia universal – singular va fi o relaţie întreg – parte, în care universalul este întregul. Aceasta ar contrazice teoria lui Burley, care consideră că diferenţa între universal şi singular este alta: singularul include în mod esenţial universalul şi e mai mult decât acesta, adică singularul este un întreg, din care universalul e doar o parte. ***b2. universale.*** În acest caz, apare întrebarea dacă un universal din acesta este: *b2i.* mai multe lucruri? Dacă ar fi aşa, atunci am reveni la argumentul *b.* Am avea ***processus in infinitum.*** *b2ii.* un singur lucru? Aceasta ar însemna ca universalul să fie un singular, ceea ce e contradictoriu (dacă păstrăm perspectiva logică).

Dintre cele patru cazuri ipotetice, doar primul caz e necontradictoriu, iar conform lui, orice substanţă este numeric una, este un singur lucru şi nu mai multe, deci este o substanţă singulară. Cele două afirmaţii *A1* şi *A2* corespund însă tezelor *T1*, respectiv *T2*. Deci concepţia lui Ockham este una nominalistă.

Admiţând *A1* şi *A2*, nu se poate susţine următoarea ***concepţie realistă***: Universalul e un lucru numeric unul, care există în substanţele singulare, însă distincte de ele. ***Argument prin reducere la absurd***: Dacă ar fi aşa, atunci: *a.* nu ar mai exista ***creatio ex nihilo.*** Nici un individ (I_1) n-ar mai putea să fie creat din momentul în care preexistă un alt individ (I_0), căci el (I_1) nu şi-ar dobândi esenţa din nimic – lucru pe care îl presupune *creatio ex nihilo* –, ci esenţa lui fiind deja în celălalt (I_0), el o primeşte de la acesta; *b.* principiul anihilării, care presupune ***potentia Dei absoluta***, nu ar mai funcţiona. Dumnezeu nu poate distruge nici un individ fără să distrugă întreaga specie. Esenţa este numeric una, chiar dacă ea există în lucrurile singulare, de aceea, o dată distrus I_1, va fi distrusă şi acea esenţă numeric una, iar ceilalţi indivizi nu pot subzista fără aceasta; *c.* datorită problemelor ridicate de conceptul de „participaţie", individul ar fi alcătuit din universalii (universalul nu poate exista

se întâmplă în mintea noastră, iar acest act de înţelegere este unul singur. Dar această înţelegere este una psihologică, deci nu ţine de perspectiva logică din care este discutată problema universaliilor.

total extrinsec esenței individualului) și, conform lui *A2 b2*, lucrul acesta este imposibil; *d.* am înțelege greșit doctrina Incarnației. Isus și-a asumat și natura umană, însă naturii umane îi aparțin atât faptul de a fi umilă, cât și cel de a fi damnabilă, de unde urmează că natura lui Isus ar fi damnabilă și umilă.

Ockham nu a folosit contra universaliilor principiul său de economie. Aceasta înseamnă că autorul medieval nu consideră că problema universaliilor poate fi redusă la cea a singularelor și nici că oponenții săi admit entități superflue. Ockham respinge concepțiile predecesorilor sau contemporanilor săi, încercând să arate că ele conduc la contradicții[1]. El folosește în schimb un alt argument, cel al lui *potentia Dei absoluta*, ceea ce poate indica și limitele filosofiei lui Ockham.

Prezentarea de până acum a avut în vedere ce este universalul în general în logică. Însă, când discutăm problema universalului trebuie să ținem cont și de distincția între termenii intenției prime și termenii intenției secunde, distincție pe care am întâlnit-o când arătam care este diferența între logică și științele reale. Ockham înțelege în termenii acestei distincții universaliile lui Porfir, adică genul, specia, diferența specifică, accidentul și propriul. Ele sunt un caz special în cadrul teoriei lui Ockham asupra universalului. Problema statutului lor e cu atât mai importantă cu cât ei apar și la nivelul limbajului mental. Dacă limbajul mental, spre deosebire de cel convențional, nu este o ficțiune, căci conceptele sunt similitudini ale lucrurilor, atunci care este statutul universaliilor lui Porfir?

2) *Nomen primae et nomen secundae intentionis.* Înțelegerea universalului ca un predicat despre mai mulți nu îi este proprie lui Ockham, ci ea apare și la Abaelard, care pare la rândul său să-l urmeze pe Priscianus[2]. Cercetătorii contemporani ai operei lui Ockham au atras atenția asupra unei alte caracteristici puse în

1. *Cf.* P.V. Spade, „Ockham's Nominalistic Metaphysics: Some Main Themes", în *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., p. 101.
2. *Cf.* Abaelard, „From the «Glosses on Porphyry» in his «Logica ingredientibus»", în P.V. Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abaelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1994, p. 65.

legătură cu universalul. În acest sens, poate fi amintită aprecierea lui Panaccio, care îl cita pe Wilfrid Sellars. Acesta spunea că dislocarea majoră pe care o realizează Ockham este o reinterpretare a propoziţiilor despre universalii prin analiza semantică şi admiterea caracterului lor metalingvistic. Propoziţiile avute în vedere de Sellars sunt de tipul: „om este specie", „a râde este un propriu". În toate aceste propoziţii, universaliile cu rol de subiect au supoziţie simplă, iar universaliile porfiriene au supoziţie personală. Caracterul metalingvistic decurge din înţelegerea universaliilor porfiriene ca fiind termenii intenţiei secunde şi, ca urmare, de înţelegerea subiectului ca având supoziţie simplă[1]. Astfel, cu afirmaţia lui Sellars ne aflăm în centrul problematicii care priveşte distincţia între cele două tipuri de intenţie, primă şi secundă[2].

Problema termenilor *intentiones primae* şi *intentiones secundae*[3] nu apare pentru prima dată la Ockham, ci porneşte probabil de la comentariile alexandrine şi porfiriene, însă cel care o impune ca problemă în logică este din nou Boethius. Spre deqsebire de logicienii medievali, Boethius foloseşte în locul termenului de *intentio* pe cel de *impositio*, care are un cu totul alt sens la Ockham. Sintagma „impoziţie secundă" a lui Boethius (a se înţelege termenii intenţiei secunde în limbajul scolasticii) se referă la câteva expresii tehnice ale metalimbajului gramatical (nume, verb) – în comentariile alexandrine şi porfiriene – sau la cele cinci predicabile (specie, gen, diferenţă, propriu, accident) – la Augustin şi Boethius. Înainte de a vedea ce sunt aceste intenţii secunde la Ockham, să vedem care era problema ce trebuia rezolvată în legătură cu ele.

Punctul de plecare îl constituie întrebarea: *Utrum intentiones secundae sint aliquid vel nihil?* Această întrebare, pe care Libera o consideră tipică pentru epoca lui Ockham, a fost precedată de mai multe decenii de reflecţie. Astfel, în prima jumătate a secolului al

1.. Vezi *infra* definiţia termenului „supoziţie simplă".

2. *Cf.* Claude Panaccio, „Semantics and mental language", în *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., p. 66.

3. Pentru prezentarea care urmează, a se vedea Alain de Libera, „La problématique des «intentiones primae et intentiones secundae» chez Dietrich de Freiberg", în *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, hrsg, Kurt Flasch, Hamburg, 1989.

XIII-lea, intenţiile prime şi cele secunde erau tratate în legătură cu problema definirii logicii, problemă apărută o dată cu Avicenna şi Alfarabi. Pentru Avicenna, subiectul logicii sunt intenţiile secunde care se adaugă ca predicate intenţiilor prime. Definiţia, ce a devenit apoi clasică, intră în logica terministă o dată cu Roger Bacon. La acest autor medieval, problema intenţiilor secunde este legată de cea a universaliilor, a abstracţiunii. Spre deosebire de intenţiile prime care semnifică lucruri, intenţiile secunde semnifică un anumit mod sub care intelectul subordonează lucrurile. De unde, spre deosebire de universaliile predicabile despre lucruri, intenţiile secunde nu aparţin lumii reale, ci au doar un anumit tip de existenţă, şi anume un *esse in anima*. În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, problema intenţiilor secunde se va dezvolta în legătură cu cele trei operaţii ale intelectului, loc în care ea va întâlni noetica şi ontologia, discuţia fiind una de sorginte aristotelică, având ca lucrări de referinţă *De interpretatione* şi *De anima*. Totodată, la autori celebri şi mai puţin celebri, ca Simon de Faversham, Pierre d'Auvergne sau Radulphus Brito, problema se leagă de cea a paronimelor şi a supoziţiei.

La Ockham, supoziţia este inclusă în modul de definire a termenilor intenţiei prime sau secunde. Deja în *Summa Logicae*, I, 11, logicianul medieval dă o definiţie a acestora, conform căreia numele intenţiei secunde sunt cele instituite pentru a semnifica fie doar intenţii ale sufletului (sensul strict), fie şi intenţii ale sufletului, care sunt semne naturale, dar şi semne care sunt instituite arbitrar sau care pot caracteriza astfel de semne (sensul larg)[1]. Numele intenţiei prime semnifică lucruri care nici nu sunt semne, nici nu caracterizează semne[2]. Exemple de intenţii secunde sunt predicabilele lui Porfir, iar de intenţii prime – concepte ca *om*, *albeaţă*, *adevărat*, *fiinţă*, *bine*. În *Summa Logicae*, I, 12, Ockham reia problema

1. *Nomina secundae intentionis vocatur illa nomina quae praecise imposita sunt ad significandum intentiones animae, vel praecise intentiones animae quae sunt signa naturalia, et alia signa ad placitum instituta vel consequentia talia signa* (*SL*, I, 11).
2. *Nomina autem primae intentionis vovatur omnia alia nomina a praedisctis, quae videlicet significant aliquas res quae non sunt signa, nec consequentia talia signa* (*SL*, I, 11).

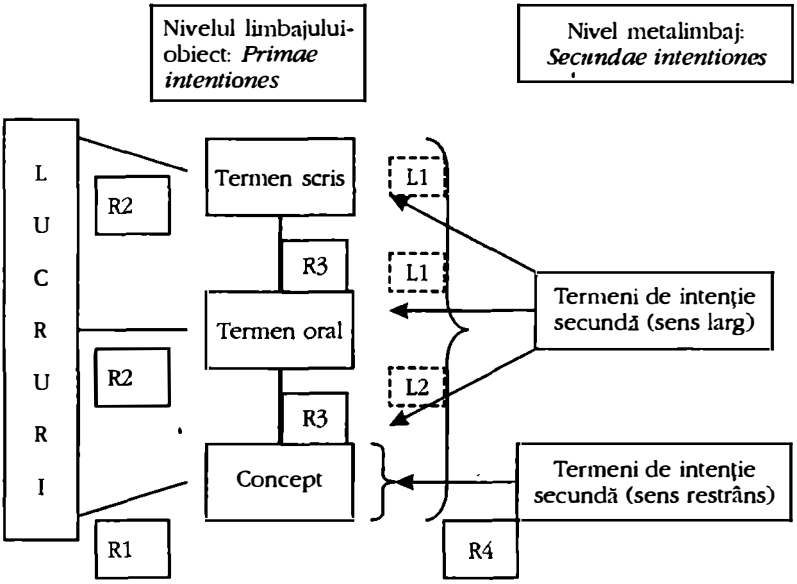
definirii termenilor intenţiei prime, adăugând la definiţie şi supoziţia. Astfel, în sens strict, se numeşte termenul intenţiei prime orice termen mental destinat să stea pentru semnificatul său[1]. În legătură cu termenii intenţiei secunde, conceptele importante pentru definirea lor sunt cele de predicaţie şi semnificaţie naturală, căci specia se predică despre om şi totodată îl semnifică natural. Exemple de intenţii secunde sunt: genul, specia, universalul etc.

În figura de mai jos am redat relaţiile care se stabilesc între cele două tipuri de intenţii. *R1* este o relaţie de semnificaţie naturală. Urmându-l pe Aristotel, Ockham va spune că între lucruri şi concepte există o relaţie de similitudine. *R2* este o relaţie de semnificaţie convenţională. Sunetul vocal semnifică lucrul doar datorită lui *impositio*. De aceea, schimbarea semnificaţiei sunetului vocal se face mediat prin schimbarea semnificaţiei conceptului, pe când conceptul îşi schimbă semnificaţia o dată cu *marile* schimbări din lucruri. *R3* este acea relaţie de subordonare dintre termenul oral/scris, care semnifică *ad placitum*, şi conceptul care semnifică natural (el corespunde relaţiei dintre concept-termen scris, concept-termen oral). Aceasta echivalează cu a spune că, în momentul în care rostesc un termen oral sau scriu un termen, eu nu mă gândesc automat la concept. *R3* însă apare şi între termenul scris şi termenul oral. *R4* este relaţia de semnificaţie naturală, de predicaţie, conform căreia termenul intenţiei secunde, luat în sens restrâns, se predică despre şi numai despre concept. Relaţiile *L1* şi *L2* sunt relaţii între intenţiile secunde înţelese în sens larg şi semnele instituite arbitrar (termenii orali, scrişi) şi concepte. Despre aceste relaţii, Ockham spune că ele sunt de semnificaţie, *L2* una naturală, iar despre *L3* nu spune nimic. Relaţiile *L1* şi *L2* sunt însă doar ipotetice, ele apar numai dacă am înţelege termenii intenţiei secunde în sens larg, lucru pe care Ockham nu-l face.

Teoria asupra intenţiilor secunde, atât de importantă pentru definirea logicii şi pentru problema supoziţiei, este o parte importantă a teoriei asupra universalului. Ea oferă un răspuns clar cu privire la statutul acelor termeni ce stau pentru alţi termeni. Termenilor

1. *Stricte autem vocatur intentio prima nomen mentale, natum pro suo signicatio supponere* (*SL*, I, 12).

intenției secunde nu le corespunde nimic în realitatea din afara sufletului, însă ei nici nu sunt termeni arbitrari.



6. Universalul în gnoseologie

Vincent Spade remarca faptul că nominaliștii se confruntă cu o anumită întrebare, pe care se pare că realiștii nu o pun, și anume: Cum putem ști că lumea este așa cum o cunoaștem[1]? Realiștii nu au o asemenea problemă întrucât ei presupun că universalul este un lucru real, care se află în individuali și pe care gândirea îl abstrage. Însă ce se întâmplă când universalul nu este un lucru și nu se află în individuali? Cum mai putem fi noi siguri că universalul se poate predica într-adevăr despre anumiți indivizi? Cum apare generalitatea în lume? Generalitatea este pentru nominaliști o trăsătură a minții, ea provine din faptul că mintea are putința de a-și reprezenta o

1. *Cf.* P.V. Spade, *Five Texts...*, ed. cit., p. 4.

pluralitate de lucruri, fără ca prin aceasta să devină la rându-i plurală. Dar ce este reprezentarea? Ea este o similitudine a lucrurilor, însă modul în care este înţeleasă diferă de la autor la autor. În cele ce urmează ne vom opri asupra unui autor care a fost de cele mai multe ori pus alături de Ockham, Abaelard. Compararea celor doi va scoate în evidenţă mult mai bine cât de radical este demersul lui Ockham.

a) *Abaelard.* O dată cu Abaelard apare în istoria problematicii universaliilor aspectul semantic, el încercând o abordare a universaliilor în care perspectiva logică este combinată cu cea gramaticală. Există însă o diferenţă importantă între abordarea gramaticală şi cea logică, iar ea constă în faptul că, în timp ce prima este interesată de studiul limbajului, mai ales de aspectul sintactic, a doua se interesează de posibilitatea semnificaţiei. Abaelard nu se interesează în primul rând de statutul ontologic al universaliilor, ci de cauza comună a impoziţiei numelor universale. Impoziţia este legată de semnificaţie şi se referă la acel act al unui autor originar prin care este stabilită pentru un anume termen (al limbajului convenţional sau mental) o anumită semnificaţie. Întrebarea, este clar, trimite la aspectul semantic al problemei universalului, iar în cadrul triunghiului semiotic (cuvânt, lucru, concept), accentul cade pe cuvânt, nu pe lucru. Totuşi, este interesant că, prin teoria sa asupra cauzei comune, Abaelard este nevoit să elaboreze şi o ontologie, în care nu există, în sens strict, decât indivizi particulari, care sunt relaţionaţi alcătuind anumite stări de lucruri.

Pe Abaelard îl interesează să arate că universalul are o semnificaţie, o cauză comună de impoziţie, şi anume că noi înţelegem ceva când auzim un nume universal. Prin căutarea cauzei comune, ajungem la ceea ce îl apropie pe Abaelard de gânditorii nominalişti, şi anume efortul său continuu de a arăta că dialectica, că ştiinţa limbajului în general poate fi dezvoltată fără să necesite credinţa în existenţa altor lucruri decât cele presupuse de fizică[1]. Cauza comună

1. *Cf.* Martin Tweendale, „Abaelard and the culmination of old logic", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*..., ed. cit., p. 154.

nu poate fi un lucru comun în sensul unei esenţe materiale, cum este cea despre care vorbea Guillaume de Champeaux[1]. Există unii gânditori, spune Abaelard, care se apropie mai mult de adevărata rezolvare a problemei naturii universalului. Ei pleacă de la înţelegerea universalului ca asemănare în indiferenţă : de exemplu, oamenii individuali, luaţi unul câte unul, sunt numiţi „aceiaşi în om", adică ei nu diferă în natura umanităţii. Greşeala acestor gânditori (Josselin de Soissons, de exemplu, sau Guillaume de Champeaux) este că susţin că universalul este un lucru[2].

Cuvântul „om" numeşte oamenii individuali datorită unei cauze comune: faptul de a fi oameni. De asemenea, când auzim acest cuvânt noi înţelegem ceva, avem o concepţie comună despre asemănarea lucrurilor. Înainte de a vorbi despre faptul de a fi om, trebuie spus că la Abaelard concepţia comună nu poate fi înţeleasă în sensul unui concept, şi asta oricât s-ar strădui autorul nostru să o distingă de o imagine. El spune că, în momentul în care aud cuvântul „om", un anumit model care nu seamănă cu nici un om îmi apare în minte. Prin această teorie psihologică a universalului, Abaelard se deosebeşte de abordările nominaliste din secolul al XIV-lea, bazate pe limbajul mental, căci conceptul nu este la Ockham o imagine, ci un termen care are anumite proprietăţi semantice: semnificaţie, supoziţie.

Deosebirea cea mai importantă între Ockham şi Abaelard rămâne însă teoria cauzei comune, căci în această teorie descoperim „un rest uimitor de platonism"[3]. Faptul de a fi om nu este un lucru, ci mai degrabă cum sunt lucrurile, este *eidos*-ul înţeles ca non-diferenţă esenţială. Nu este o caracterizare pozitivă, ci una negativă. Abaelard spune că trebuie să înţelegem *status*-ul (corespondentul la nivel ontologic al cauzei comune de la nivel semantic) în felul în care spunem că un om a pierdut procesul fiindcă nu s-a prezentat la tribunal. Totalitatea *status*-urilor vor alcătui un fel de *puzzle* uriaş,

1. Pentru teoria lui Guillaume de Champeaux şi respingerea ei, vezi Abaelard, „From the «Glosses on Porphyry» in his «Logica ingredientibus»" în P.V. Spade (trad.), *Five Texts*..., ed. cit. pp. 29-33.
2. Cf. *Abaelard*, în Spade, *op. cit.*, pp. 34-37.
3. Cf. Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998, p. 149.

în care Socrate şi Platon sunt asemănători fiindcă sunt oameni şi nu măgari. Universalul este atunci un predicat, fundamentat pe o stare de lucruri.

Definind astfel *status*-ul, Abaelard avea nevoie de o teorie a abstracţiei pentru a întemeia cunoaşterea. Cu toate acestea, noi nu vom cunoaşte niciodată aceste stări de lucruri, căci noi cunoaştem lucrurile doar prin simţuri. Doar Dumnezeu, care a creat aceste stări de lucruri, le-a cunoscut înainte ca ele să existe[1]. În acest punct, Abaelard devine platonician în sensul cel mai tare, căci el consideră că stările de lucruri sunt operele lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu a spune că fundamentul ontologic al universalului este veşnic adevărat şi acelaşi. Dumnezeu este un constructor care configurează lucrurile în legătură cu o anumită formă exemplară ce indică cum vor fi acele lucruri configurate, deci cu un anumit model. *Status*-urile sunt aşadar un fel de copii ale unor idei platoniciene, formele exemplare din mintea lui Dumnezeu. De unde, ne putem întreba care este până la urmă cauza impoziţiei universaliilor: *status*-urile sau ideile divine înseşi? În oricare din cele două cazuri, noi nu le cunoaştem pe nici una dintre ele, iar dacă vorbim de cunoaştere este pentru că există Dumnezeu, acel autor originar care a impus numele în acord cu configuraţia lucrurilor.

Abaelard este un nominalist, dacă *nominalismul* este doar refuzul de a admite alte entităţi decât cele individuale. El spune clar că toate lucrurile subzistă discrete în ele înseşi. Stările de lucruri nu sunt alte lucruri pe lângă cele individuale, ci doar anumite configurări ale lor. Cu toate acestea, stările de lucruri sunt eterne, ele fiind creaţia lui Dumnezeu, în mintea căruia au existat înainte sub forma unor idei sau forme exemplare. Ele nu pot fi cunoscute prin senzaţie, la fel ca Ideile lui Platon; noi avem acces la ele prin predicaţie, însă doar Dumnezeu le cunoaşte aşa cum sunt. La rândul ei, predicaţia se bazează pe un act de impoziţie originar, care oferă un răspuns la întrebarea noastră de la început: cum putem şti că lumea este aşa cum o cunoaştem? Însă nu credem că acest răspuns

1. În acest punct, Abaelard face din nou referire la Priscianus; a se vedea Abaelard, „From the «Glosses on Porphyry» in his «Logica ingredientibus»", în P.V. Spade, *op. cit.*, pp. 37-47.

ar putea satisface pe cineva, căci el lasă nerezolvate o mulțime de întrebări: cărui limbaj îi aparțin aceste universalii? Unui limbaj mental, comun tuturor oamenilor, sau diferitelor limbaje convenționale? Cum putem explica faptul că se întâmplă de multe ori să nu ne înțelegem? Cum este posibil ceva nou?

b) *Ockham.* Jan Beckmann a observat[1] că Ockham se îndepărtează de tradiția *Comentariilor la Sentențele lui Petrus Lombardus* prin aceea că el nu începe Prologul cu întrebarea dacă teologia este o știință, ci cu întrebarea: *Utrum sit possibile intelectum viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus theologiae?*, deci dacă este posibil pentru intelect, în viața de pe pământ, să aibă o cunoaștere evidentă a adevărurilor teologice. Înainte de a discuta despre posibilitatea științei, trebuie stabilit faptul că intelectul uman este capabil să acceadă la o astfel de cunoaștere, adică trebuie stabilite într-un anume fel limitele facultăților de cunoaștere ale omului. Teoria gnoseologică a lui Ockham este expusă în contextul acestei întrebări mai ales în Prologul la *Comentariul la Sentențele lui Petrus Lombardus*, q.1, a. 1.

Asemenea lui Scotus, în acest context, Ockham distinge între două tipuri de cunoaștere a unui termen (*incomplexum*): cunoașterea intelectuală intuitivă și cunoașterea intelectuală abstractivă. Eleonore Stump considera că una dintre explicațiile apariției acestei teorii despre cele două tipuri de cunoaștere ar fi să o vedem ca pe o încercare de rezolvare a unei probleme, căreia îi dăduse naștere teoria speciilor sensibile: cum să discernem între percepție, pe de o parte, și imaginație și memorie, pe de altă parte. Teoria speciilor sensibile presupune că un obiect extramental este o cauză eficientă care imprimă într-un anumit mediu o specie sensibilă. Acest mediu este la rându-i o cauză eficientă care acționează asupra organelor noastre de simț. Lanțul cauzelor eficiente se continuă cu acțiunea simțurilor asupra *phantasiei*. De aici, lucrurile se schimbă însă, căci *phantasia* nu mai acționează mai departe, ci intelectul devine cauză eficientă: el abstrage din imaginile mentale pe care le produce

1. Jan Beckmann, *Wilhelm von Ockham*, Verlag C.H. Beck, München, 1995, p. 49.

phantasia speciile inteligibile, universalul, *quidditatea*. Doar cu acest din urmă act al intelectului putem spune că noi percepem ceva, ceea ce înseamnă că percepţia presupune cunoaşterea abstractă a obiectului perceput. Totuşi, o astfel de teorie nu reuşeşte să explice în mod satisfăcător diferenţa dintre imaginaţie, memorie şi percepţie. Căci, aşa cum procedăm când percepem ceva (unind universalul cu imaginea mentală), la fel procedăm şi când imaginăm ceva[1].

Pe lângă explicaţia pe care o propune Eleonore Stump, apariţia distincţiei dintre cele două tipuri de cunoaştere apare legată şi de noul mod de argumentare pe care doctrina lui *potentia Dei absoluta* îl pretindea: renunţarea la intermediari în procesul de cunoaştere, principiul acţiunii nemijlocite a lui Dumnezeu (ceea ce Dumnezeu poate printr-o cauză mijlocită, poate să cauzeze şi nemijlocit), principiu ce decurge din doctrina omnipotenţei divine. Aceste pretenţii sunt evidente în modul în care Ockham înţelege cele două tipuri de cunoaştere şi în modul în care el o defineşte prin contrast cu Duns Scotus.

Atât cunoaşterea intuitivă, cât şi cea abstractivă sunt legate de un *incomplexum* (termen care stă pentru un lucru individual) şi au loc la nivelul intelectului. Pentru definirea lor este necesară o altă distincţie, cea între un act aprehensiv (*apprehensivus*) şi unul judicativ (*iudicativus*). Primul poate fi atât despre termeni, cât şi despre propoziţii (*complexa*), cel de-al doilea, numai despre propoziţii, căci numai când e vorba despre adevăr ni se cere adeziunea sau respingerea, iar adevărul apare doar la nivelul propoziţiilor la Ockham. Actul judicativ îl presupune pe cel aprehensiv, care la rându-i presupune existenţa unei cunoaşteri a termenilor (*notitia incomplexam terminorum*). Se poate întâmpla ca intelectul să aibă o cunoaştere a unor termeni, cu ajutorul căreia să cunoască în mod evident că, de exemplu, Socrate este alb, dar poate avea şi o cunoaştere a aceloraşi termeni prin care lucrul acesta să nu-i apară ca evident. Cele două cazuri ar putea fi exemplificate prin următoarea situaţie: trec pe stradă şi văd că un zid este alb, ajung acasă şi mă

1. *Cf.* E. Stump, „The mechanism of cognition", în *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., pp. 168-203.

gândesc la zidul alb. Doar în primul caz pot cunoaşte cu evidenţă că „zidul este alb". Deci, conchide Ockham, intelectul poate avea două tipuri de cunoaştere a unor termeni, una care să conducă la o cunoaştere evidentă a unei propoziţii contingente, iar alta din care să nu urmeze o astfel de cunoaştere[1]. A avea o cunoaştere evidentă a unei propoziţii înseamnă să ştii cu siguranţă dacă acea propoziţie este adevărată sau nu. Primul tip de cunoaştere este numit de Ockham intuitiv, al doilea, abstractiv. Actele de cunoaştere intuitivă sunt deci cele care prin natura lor sunt capabile să cauzeze acte judicative cu privire la adevărurile contingente, pe când cele de cunoaştere abstractivă sunt lipsite de această capacitate.

Ockham se deosebeşte de Scotus în modul în care defineşte aceste acte. El enumeră definiţiile lui Scotus şi le critică apelând la principiul omnipotenţei divine. Greşeala lui Scotus este că introduce în definiţia lor obiectul: cele două tipuri de cunoaştere nu se deosebesc prin aceea că una, cea abstractivă, ar avea ca obiect un existent sau in-existent, un lucru prezent sau care nu-i prezent, pe când cea de-a doua, cea intuitivă, ar avea ca obiect doar un lucru existent şi prezent. Ele nu se deosebesc nici prin aceea că prin cunoaşterea intuitivă obiectul este atins în sine, pe când prin cea de-a doua, doar în unele din determinaţiile sale. De asemenea, nu se deosebesc prin faptul că una ar fi cauzată de obiect, pe când cealaltă, de o similitudine sau specie inteligibilă. Şi nici prin faptul că una (cea intuitivă) ar întreţine în mod necesar cu obiectul o relaţie reală şi actuală, pe când cealaltă (cea abstractivă), nu. Ultima teză pe care Ockham o respinge este cea conform căreia cunoaşterea intuitivă are acces la obiect în propria sa existenţă, pe când în cazul cunoaşterii abstractive obiectul este prezent într-o reprezentare perfectă a acestuia ca ceva ce poate fi cunoscut. Trebuie să renunţăm, în definirea acestor două tipuri de cunoaştere, la obiect, căci definirea lor în termeni de obiect nu poate rezista în faţa

1. *Igitur de istis potest habere duas notitias incomplexas, quarum una potest esse causa notitiae evidentis illius propositionis contingentis et alia, quantumcumque intendatur, non; igitur specie distinguuntur* (Prolog 1, 1 *Scriptum in I librum Sententiarum*, în *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1996, pp. 139-141).

argumentului omnipotenţei: Ockham aduce ca argument principiul acţiunii nemijlocite a lui Dumnezeu: *quidquid potest Deo per causa efficientem mediam, potest per se immediate*[1]. Chiar dacă în mod natural cunoaşterea intuitivă nu este posibilă fără existenţa lucrului, Dumnezeu poate, dacă vrea, să provoace în noi un act de cunoaştere intuitivă a unui lucru inexistent, dar care va implica numai o judecată conform căreia acel lucru nu există. Dumnezeu nu poate să facă aşa încât dintr-un astfel de act de cunoaştere intuitivă să rezulte o judecată conform căreia lucrul ar exista.

De aceea, o astfel de definiţie a celor două tipuri de cunoaşteri, care face apel la obiect, nu ar fi una bine fundamentată. Tocmai pentru a evita această problemă, Ockham defineşte cunoaşterea intuitivă prin apel la actul judicativ. Bineînţeles că, în condiţii normale (în limitele lui *potentia Dei ordinata*), el poate fi de acord cu unele dintre tezele lui Scotus, însă dacă ţinem cont şi de *potentia Dei absoluta*, nu mai putem defini aceste două tipuri de cunoaştere prin apel la obiect.

Ockham distinge şi două tipuri de cunoaştere abstractivă, una care va da naştere la ceea ce Alain de Libera numeşte *conceptul specific* (universalul specific) şi una care dă naştere conceptului generic (universalul generic)[2]. Cunoaşterea intuitivă este începutul cunoaşterii prin experienţă. Lucrul acesta îl spune atât în Prologul la *Comentariul la Sentinţele lui Petrus Lombardus*, cât şi în *Summa Logicae*, III, 2, 10. Cunoscând prin cunoaştere intuitivă propoziţia „această căldură încălzeşte", noi putem să cunoaştem (prin cunoaştere abstractivă) propoziţia „orice căldură încălzeşte", ştiind că atunci când ceva îi revine unui individ, poate să-i revină şi altui individ din aceeaşi specie. Acest principiu[3] stă la baza formării universalului specific. Este, de aceea, suficientă cunoaşterea unui singur individ pentru a ne forma un concept specific. Aceasta ar fi prima înţelegere a cunoaşterii abstractive, în care universalul este abstras din mai

1. *Ibidem*, p. 154.
2. Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, Amarcord, Timişoara, 1998, p. 390.
3. *Quando aliquid convenit uni individuo, potest consimile competere alteri individuo eiusdem speciei, cf. SL* III, 2, 10, în Ruedi Imbach, *op. cit.*, p. 112.

mulţi individuali[1], dar ea trebuie completată cu un sens mai exact, care este dat în acelaşi loc din Prolog: cunoaşterea abstractivă poate fi înţeleasă şi făcând abstracţie de existenţa sau inexistenţa obiectului, ca şi de celelalte determinări care aparţin obiectului[2]. Spre deosebire de universalul specific, universalul generic presupune cunoaşterea mai multor individuali aparţinând unor specii diferite[3]. Libera, urmându-l pe Panaccio, interpretează această diferenţă în sensul că „ordinea de subordonare şi de implicare logică a genurilor şi speciilor e inversă faţă de ordinea de dobândire şi de formare a conceptelor înţelese ca acte abstractive"[4], ceea ce înseamnă că una este ordinea în ştiinţă şi alta în cunoaştere. Prin aceasta, vechea concepţie, de sorginte neoplatoniciană, care definea ştiinţa în termeni de facultăţi de cunoaştere primeşte o nouă lovitură (Ockham făcuse primul pas în vederea depăşirii acestei concepţii când definise subiectul ştiinţei în termeni de subiect logic al unei propoziţii).

Cu descrierea modului de formare a celor două tipuri de universalii, am răspuns la cele două întrebări: „cum putem şti că lumea este aşa cum o cunoaştem?" şi „cum apare generalitatea în lume?". La prima, răspunsul se baza pe principiul formării universalului specific enunţat mai sus. Este suficient să cunoaştem un individ

1. *Uno modo, quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus. Et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis astrahibilis a multis, de quo dicetur post* (Prolog la *Scriptum I librum Sententiarum*, q. 1, a. 1., *ibidem*, p. 146).
2. *Aliter accipitur cognitio abstractiva, secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia et ab aliis condicionibus, quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re* (Prolog la *Scriptum I librum Sententiarum*, q. 1, a. 1., *ibidem*, p. 146).
3. *Unde notitia evidens unius talis singularis contingentis „hic calor calefacit" sufficit sine aliis singularibus ad habendum notitiam evidentem de universali. Si autem illa universalis habeat pro subiecto aliquid communius specie specialissima, requiritursemper vel frequenter, quod aliqua singularis cuiuscumque speciei contentae sub illo cognoscatur, et ita ad cognoscendum talia requiruntur plura singularia* (*SL* III, 2, 10, *ibidem*, p. 112).
4. Alain de Libera, *op. cit.*, p. 391.

pentru ca să accedem la universal. La cea de-a doua întrebare, răspunsul este: prin cunoaşterea abstractivă. Vedem şi cum Ockham se deosebeşte de Abaelard: el nu are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu ca să asigure congruenţa dintre conceptele noastre şi lucruri. Totuşi, rămâne la Ockham întrebarea: cum recunoaştem că diferiţi indivizi aparţin aceleiaşi specii[1]?

7. Universalul în ştiinţă

Pentru Ockham, ştiinţa este *habitus*-ul demonstraţiei, iar demonstraţia trebuie înţeleasă ca silogism ştiinţific. Care sunt caracteristicile ştiinţei? Cunoaştere absolută nu avem decât dacă ştim cauzele pentru care un lucru există şi ştim că este imposibil ca lucrul să fie altfel decât este. Cauzele sunt premisele care sunt adevărate, nemijlocite şi prime în raport cu concluziile. Ceea ce ştim trebuie să fie necesar, universal şi neschimbător. Aşa definea Aristotel ştiinţa în lucrarea sa *Analitica posteriora*. În Evul Mediu, nimic nu pare să se fi schimbat: ştiinţa se deosebeşte de orice alt tip de cunoaştere tocmai prin necesitatea şi universalitatea concluziilor sale. Am văzut cum putem vorbi despre necesitate într-o lume contingentă când am expus critica lui Beckmann la poziţia lui Hans Blumenberg; mai rămâne să vedem cum putem vorbi despre universalitate într-o lume în care nu există decât individuali.

În *Ordinatio* d. 2, q. 4, Ockham enumeră şi critică trei motive invocate în favoarea teoriei după care universaliile ar fi lucruri, şi anume posibilitatea predicaţiei esenţiale, a definiţiei şi a ştiinţei.

a) *Predicaţia esenţială*. La predecesorii lui Ockham, teoria predicaţiei esenţiale presupune o altă teorie, cea a inerenţei predicatului în subiect. Klima Gyula explică foarte bine acest tip de predicaţie

1. Pentru diferite încercări de rezolvare a acestei probleme tipic nominaliste a se vedea: P. King, *The failure of Ockham's nominalism*, şi G. Klima, *Comments on Peter King „The failure of Ockham's nominalism"*. Lucrările pot fi găsite pe Internet, URL: *http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/*.

care se bazează pe inerență : dacă avem un termen abstract, atunci, când predicăm concretul său despre un subiect, predicația nu va fi adevărată decât dacă entitatea pentru care stă abstractul există. Dacă avem o propoziție ca „Socrate este om", ea va fi adevărată numai dacă umanitatea există, căci Socrate este om în virtutea umanității sale. O asemenea poziție nu ar avea consecințe neplăcute dacă s-ar restrânge doar la cazul predicației genului și speciei în categoria substanței, însă ea este aplicată și la predicația celorlalte categorii, iar aceasta din urmă este înțeleasă ca esențială. Consecință : multiplicarea entităților o dată cu multiplicarea termenilor. Socrate este înalt fiindcă există înălțime în sine, Socrate este alb fiindcă există albeață etc. Astfel, la reprezentanții lui *via antiqua*, cum îi numește Klima, predicația esențială și teoria inerenței se aplică tuturor tipurilor de predicație, și în categoria substanței, și în cea a accidentelor[1]. În cazul propoziției „Socrate este alb" nu s-ar putea vorbi de multiplicarea entităților o dată cu multiplicarea termenilor, dacă nu am avea, pe lângă teoria inerenței, și teoria predicației esențiale, căci această propoziție ar spune doar că albeața lui Socrate există, ceea ce și Ockham ar accepta în ontologia sa redusă, în care nu există decât substanțe și calități. Dacă considera însă că, în cazul ei, am avea și o predicație esențială, atunci, într-adevăr, Socrate nu poate fi identic cu albeața sa, căci Socrate poate exista și fără albeață, dar asta înseamnă să spunem că ar exista o altă entitate despre care albeața (termenul abstract) s-ar predica în mod esențial, și anume că termenii din celelalte nouă categorii se predică esențial despre entitățile pentru care stau.

Consecința la care ajung reprezentanții lui *via antiqua* este o altă dovadă că limbajul convențional ne poate seduce. Am spus deja că limbajul (nu și cel mental) este o ficțiune, căci există o incongruență între el și realitate; o vedem acum și în cazul predicației. Rezolvarea lui Ockham – și ceea ce-l desparte de *via antiqua* – constă în faptul că el renunță la teoria inerenței, dar păstrează în legătură cu predicația genului și a speciei în categoria substanței predicația esențială. („Un om este un animal" este o

1. *Cf.* G. Klima, „Semantics and Ontology of Categories", în *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., pp. 118-142.

propoziţie în care avem o predicaţie esenţială, adică *in quid* – se arată ce este lucrul.) Pentru diferenţă şi celelalte accidente, predicaţia va fi *in quale* (se arată *de ce fel* este lucrul)[1]. În *Summa Logicae*, I, 32, el discută cum trebuie înţeleasă inerenţa predicatului în subiect: ea nu trebuie să fie una reală, în felul în care albeaţa este în zid, ci în sensul unei predicaţii adevărate. Aşadar, putem spune că accidentele din cele nouă categorii sunt în substanţă doar în sensul că pot fi predicate adevărat despre ea[2].

b) *Definiţia.* Problema în legătură cu definiţia apare când trebuie să o aplicăm lucrului singular. Nu există definiţie a lucrului singular, ci doar a unui termen universal care, din această cauză, trebuie să aparţină esenţial (să fie inclus, să fie parte a) lucrului singular. Aceasta este cel puţin explicaţia realistă. Ockham o respinge spunând că definiţia nu este *în primul rând* despre o substanţă singulară, dar ea trimite într-un anume fel la substanţele singulare, fiindcă părţile unei substanţe singulare sunt în primul rând exprimate de definiţie. De exemplu, avem definiţia „Omul este un animal raţional"; predicatul „animal raţional" este în primul rând despre subiectul „om", ceea ce înseamnă că el nu va predica despre nimic altceva decât despre ceea ce se poate predica şi termenul „om", dar numai

1. Pentru întreaga critică a teoriei inerenţei, a se vedea textul lui Ockham din *Ordinatio* d. 2, q. 4, în P.V. Spade, *Five Texts*..., ed. cit., pp. 128-132.
2. *Sicut autem paedicatum paedicatur de subiecto, ita dicimus paedicatum esse in subiecto, et praedicatum convenire subiecto, et praedicatum inesse subiecto, et praedicatum inhaerere subiecto. Quae non sunt intelligenda ac si praedicatum poneretur realiter inhaerere subiecto, illo modo quo albedo inest parieti, sed omnia talia significant idem quod „praedicari", nec aliter accipienda sunt nisi pro „praedicari". Et isto modo omnia accidentia, quae sunt novem praedicamenta, possunt dici esse in substantia sicut in subiecto, non quidem per realem inhaerentiam, secundum opinionem multorum, sed per praedicationem veram. SL* I, 32, în Guillaume d' Ockham, *Summa Logicae*, *Somme de Logique*, ed. bilingvă, trad. Joel Biard, éd. J. Vrin, Paris, 1988, p. 98.

când acesta are supoziție personală. După cum observăm, problema definiției se reduce la cea a predicației și supoziției[1].

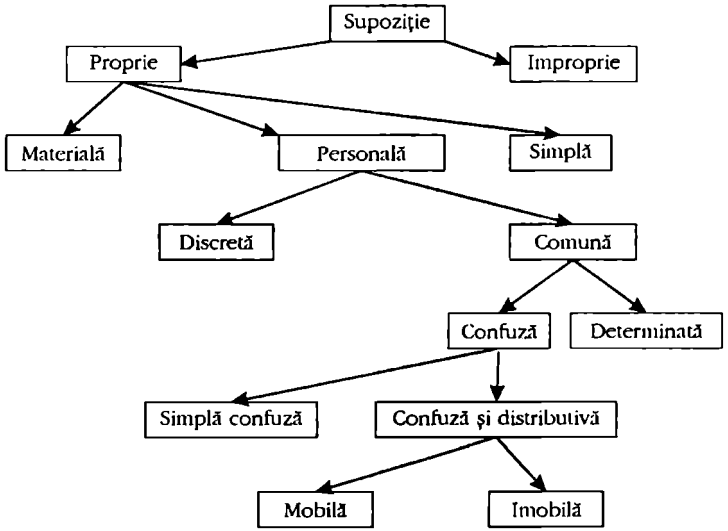
c) *Știința*. Renunțarea la universalii ca lucruri, deci respingerea poziției realiste, poate avea consecințe neplăcute pentru știință. Am spus deja că nominaliștii se confruntă cu anumite probleme pe care realiștii nu le au. În cazul științei, aceasta ar putea fi formulată astfel: dacă termenilor universali le corespund în realitate doar entități singulare, atunci cum putem justifica universalitatea cunoașterii noastre? Răspunsul pe care îl dă Ockham se bazează pe propoziționalizarea științei. Știința nu este despre lucruri, ci despre propoziții. Am văzut deja cum prin această propoziționalizare a științei trece în prim-plan analiza logico-semantică, împreună cu termenii „subiect", „predicat logic", „obiect" și „teoria supozițiilor". În cele ce urmează, vom vorbi despre această teorie și despre rolul ei pentru întregul demers al lui Ockham de fundamentare a științei.

Alături de semnificație, supoziția este a doua categorie semantică importantă, ce ține de problema termenilor – adică de ceea ce s-a numit în Evul Mediu doctrina proprietăților termenilor. Termenul *suppositio* nu înseamnă nici asumpție, nici ipoteză, ci, așa cum arată aspectul său morfologic, *sup-pono* înseamnă „a pune ceva sub altceva, a înlocui", de unde un termen are supoziție când înlocuiește ceva, când stă pentru ceva[2]. Supoziția este o relație semantică[3] care apare doar în context propozițional, spre deosebire de semnificație; ea este, cum spunea Panaccio, funcția referențială pe care o are un termen în cadrul unei propoziții.

Teoria supozițiilor, fiind legată de abordarea contextualistă, se dezvoltă începând cu mijlocul secolului al XIII-lea, prin lucrările logicienilor terminiști Petrus Hispanus și William of Sherwood. Noutatea adusă de această teorie este explicată de Boehner prin aceea că, spre deosebire de Aristotel, a cărui logică este una a claselor,

1. Pentru tratarea problemei definiției la Ockham, a se vedea atât *Ordinatio* d. 2, q. 4, în P.V. Spade, *op. cit.*, pp. 132-136, cât și *Summa Logicae* I, 26-29.
2. Boehner, *op. cit.*, p. 27.
3. Moody o înțelege ca pe o relație sintactică, *apud* P.V. Spade, *Thoughts, Words and Things*, p. 243.

teoria supoziţiei se dezvoltă în direcţia logicii predicatelor, fiind legată de teoria cuantificării[1]. Teoria supoziţiei este, începând cu anii '60 ai secolului XX, văzută ca fiind constituită din două părţi, una care priveşte problema referinţei (teoria supoziţiei proprii, adică a termenilor care stau pentru orice despre care sunt predicabili în mod adevărat[2]), şi alta care priveşte teoria cuantificării (teoria modurilor supoziţiei). Diferitele diviziuni ale supoziţiei le redăm în figura 2[3].



Întrebarea de la care se poate pleca în analiza teoriei supoziţiilor poate fi: pentru ce fel de lucruri stau termenii într-o propoziţie?

1. Boehner, *op. cit.*, pp. 27-31.
2. *Cf.* P.V. Spade, „The semantics of terms", în *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. cit., p. 192.
3. Nu am introdus în schemă şi diviziunile supoziţiei improprii din motive de spaţiu şi de claritate. Aceste diviziuni sunt: supoziţie improprie sinecdoctică (atunci când partea stă pentru întreg), autonomastică (termenul stă pentru acel ceva căruia îi convine în cea mai mare măsură) şi metonimică (conţinătorul stă pentru conţinut). Supoziţia improprie se referă la folosirea cuvintelor în mod metaforic. Pentru mai multe detalii, vezi *SL*, I, 77.

Supoziție poate avea și predicatul, și subiectul. A avea supoziție înseamnă a sta pentru ceva, a se verifica despre acel ceva – cel puțin în cazul când e luat semnificativ[1], ceea ce înseamnă că avem de-a face cu o predicație, căci a se verifica despre ceva înseamnă a se predica adevărat despre acel ceva. Acest „luat semnificativ" este foarte important, și e mai bine să vorbim acum despre el. Conform lui Spade, „a fi luat semnificativ" trimite la faptul că termenul e luat să stea pentru *orice* e semnificat de acel termen *în primul rând*[2]. Astfel, *concept* semnifică în primul rând o intenție a sufletului, iar *om* semnifică în primul rând toate ființele care sunt oameni.

Supoziția proprie este de trei feluri: materială, simplă și personală. Vom începe cu primele două. Supoziția este *materială* atunci când termenul nu stă în mod semnificativ pentru ceva, ci stă pentru sunetul vocal sau pentru un semn scris[3]. De exemplu, „om este nume". Este greșit să se interpreteze că în supoziție materială termenul ar sta pentru ceva scris sau oral dacă nu adăugăm și acel „când nu e luat în mod semnificativ". De exemplu, „enunțare": aceasta semnifică în primul rând o expresie orală, iar dacă nu ar exista acel „dar nu luată în mod semnificativ", ea nu ar putea niciodată avea supoziție materială – ca, de exemplu, în „enunțarea a fost lungă".

Supoziția este *simplă* când termenul stă pentru o intenție a sufletului, fără să fie luată semnificativ. Din nou, luată semnificativ permite ca acele concepte care semnifică intenții ale sufletului (de exemplu, „concept", „gen")[4] să poată avea semnificație simplă. De

1. *Dicitur suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod ultimur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo. Et hoc saltem verum est quando terminus supponens significative accipitur.*
2. P.V. Spade, *Thoughts,...*, cap. 8, p. 252.
3. *Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto* (*SL*, I, 64).
4. Iar aceste concepte sunt tocmai termenii intenției secunde, despre care am vorbit mai sus.

exemplu: în „om este o specie", supoziţia este simplă, însă în „conceptul este în suflet", supoziţia este personală.

Supoziţia simplă are un rol foarte important în disputa nominalism-realism, mai ales în cazul celei dintre Ockham şi Burley. Ea ţine totodată de analiza prin care propoziţiile care conţin universalii sunt înţelese ca având un caracter metalingvistic. Sensul disputei Ockham-Burley apare foarte clar când urmărim modul de raportare al realiştilor la propoziţii precum „om este o specie", „animal este un gen". Pentru Burley, supoziţia simplă este definită ca fiind aceea în care termenul stă pentru ceea ce semnifică, ceea ce ar corespunde definiţiei supoziţiei personale la Ockham, adică este ceea ce cere expresia „luat în sens semnificativ". Până aici nu ar fi nici o problemă, căci am putea interpreta disputa drept una ***secundum usum loquentium***. Însă, în interiorul realismului lui Burley, un termen semnifică o natură comună, ***a spooky entity*** (cum spunea Spade) – adică în „omul este o specie", ***om*** stă pentru o realitate comună. Unul dintre argumentele că lucrurile stau aşa este propoziţia „omul este cea mai demnă dintre creaturi". Argumentul lui Burley este: termenul nu poate sta pentru ***a)*** individuali, întrucât propoziţia nu se poate verifica despre nici un singular (nici Platon, nici Socrate nu sunt cele mai demne dintre creaturi); de asemenea, el nu poate sta pentru ***b)*** un concept, căci nici un concept nu este cea mai demnă dintre creaturi. Nu rămâne decât să stea pentru o natură comună. Ockham rezolvă problema supoziţiei în propoziţia „omul este cea mai demnă dintre creaturi" prin aceea că, în această propoziţie, „om" are supoziţie personală, însă neputându-se verifica despre nici un singular, este ***de virtutem sermonis*** falsă. Se întâmplă ca, rămânând falsă conform sensului ei literal, să fie totuşi adevărată ***in sensu*** în care a fost produsă[1]. Iar la acest rezultat ajunge după ce transformă propoziţia din limbaj convenţional în limbaj mental. Este clar că limbajul mental joacă un rol foarte important pentru nominalişti, iar realiştii, neavându-l, apelează la rezolvări de genul „natură comună".

1. Pentru cele două argumente ale lui Ockham, vezi *SL*, I, 66. Pentru detalii cu privire la concepţia lui Burley, vezi P.V. Spade, *op. cit.*, pp. 140-144.

Prin natură, un termen stă pentru ceea ce semnifică în mod direct (fie că acesta este un lucru în afara sufletului, un concept, un cuvânt scris sau orice altceva ne-am mai putea imagina), adică are supoziţie personală[1]. De exemplu, în *Omnis homo est animal*, om are supoziţie personală, fiindcă stă pentru ceea ce semnifică, adică pentru singulari: Socrate, Platon etc. Dacă prin natură un termen stă pentru ceea ce semnifică, atunci cum se face că avem şi altfel de supoziţie decât cea personală? De ce termenul stă şi pentru altceva decât pentru ceea ce semnifică? Răspunsul, urmând o remarcă a lui Boethius, este: predicatul este de vină, căci el determină supoziţia subiectului, deci predicatul are întotdeauna supoziţie personală.

Iată, în concluzie, în ce constă turnura ockhamistă în teoria universaliilor: prin teoria supoziţiei personale, Ockham a transferat problema ştiinţei din planul ontologiei în planul logicii. Universalitatea cunoaşterii se explică tocmai prin posibilitatea termenilor de a avea supoziţie personală, de a sta pentru singulari. Nu este nevoie ca ştiinţa să fie despre lucruri universale, căci universaliile pătrund în discursul ştiinţific fără să fie nevoie să existe şi la nivel ontologic. În Prologul la *Expositio in libros Physicorum*, Ockham spune că ştiinţa naturii nu este nici despre lucruri coruptibile sau generale, nici despre substanţe naturale, nici despre lucruri mişcătoare, căci aceste lucruri nu sunt subiect sau predicat într-o propoziţie ştiută. Mai degrabă ştiinţa este despre intenţiile care stau în diferite propoziţii pentru aceste lucruri, şi acesta ar fi după Ockham şi sensul în care Aristotel înţelege că ştiinţa este despre universalii[2] (bineînţeles că

1. *Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox, sive intenzio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile* (*SL*, I, 64).
2. *Et ideo proprie loquendo scientia naturalis non est de rebus corruptibilibus et generalibus nec de subtantiis naturalibus nec de rebus mobilibus, quia tales res in nulla conclusione scita per scientiam naturalem subiiciuntur vel praedicantur. Sed proprie loquendo scientia naturalis est de intentionibus animae communibus talibus rebus et supponentibus praecise pro talibus rebus in multis propositionibus, quamvis in aliquibus propositionibus, sicut in prosequendo patebit,*

Aristotel nu spune aşa ceva, fiindcă el nu dispunea de o teorie a supoziţiei). Ca argument, Ockham analizează o propoziţie aparţinând filosofiei naturii: *omnis substantia sensibilis componitur ex materia et forma.* Subiectul *substantia* este fie un lucru *extra animam*, fie o intenţie. Dacă ar fi un lucru *extra animam*, nu poate fi unul universal, căci s-a arătat deja în *Summa Logicae*, I, 15, că nu există un astfel de lucru universal; va fi deci unul singular, de unde urmează că ştiinţa ar fi despre singulari. Subiectul nu poate fi atunci decât o intenţie, care stă pentru anumite substanţe singulare.

Pe Ockham nu-l interesează problema universalului în sine, ci doar în legătură fie cu limbajul, fie cu ştiinţa. Limbajul este o ficţiune, căci nu tuturor termenilor care există le corespunde ceva la nivelul realităţii. E nevoie de o critică a limbajului pentru a vedea în ce măsură limba se suprapune realităţii, adică de o critică a limitelor limbajului. Scopul criticii nu este de a respinge poziţiile realiste pe motivul că ele sunt prea complicate. Aceasta ar echivala cu o formă de scepticism, însă nu în această respingere constă demersul lui Ockham. Filosoful medieval se foloseşte în problema universaliilor de contraargumente bazate pe principiul omnipotenţei divine. O poziţie filosofică care nu rezistă în faţa acestui argument este o poziţie care nu este bine fundamentată, care poate cădea sub loviturile scepticismului.

La fel ca Galilei, şi Ockham pare să lupte tot împotriva scepticismului, dar nu cu aceleaşi arme, iar lucrul acesta apare evident în modul în care filosoful medieval pune în discuţie posibilitatea cunoaşterii ştiinţifice: pentru Ockham, ştiinţa trebuie să reziste examenului analizei logico-semantice, ca şi argumentului omnipotenţei divine. Din această cauză, logica este importantă pentru el, iar limbajul trebuie purificat de toţi termenii ce par să conducă la acceptarea unor entităţi diferite de cele care intră în categoria substanţelor şi a calităţilor. Nu ne putem opri însă nici la logică, nici

---

supponant tales conceptus pro seipsis. Et hoc est, quod dicit Philosophus, quod scientia non est de singularibus sed de universalibus supponentibus pro ipsis singularibus (Prolog la *Expositio in libros Physicorum*, în *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, ed. bilingvă, trad. Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1984, p. 206).

la critică, deoarece înţelegându-i demersul ca pe unul de fundamentare, filosofia lui Ockham începe abia când partea ei „distructivă" se încheie.

Simona Vucu

Bibliografie

I. Ediţii:

1. William Ockham, *Opera plurima*, Bologna, Ed. Benedict Hector din Bologna, 1496.
2. William Ockham, *Opera politica*, Ed. H.S. Offler (4 volume). Volumele 1-3, Manchester University Press, Manchester, 1956-1974 (volumul 1 a fost publicat prima dată în 1940, apoi a fost revizuit în 1974); Volumul 4, Oxford University Press, Oxford, 1997.
3. William Ockham, *Opera Philosophica* şi *Opera Theologica*, editate sub conducerea Institutului Franciscan Bonaventura, Institutum Franciscanum St. Bonaventura, New York, 1967-1988. (*Opera Philosophica*, 7 volume, 1974-1988, *Opera Theologica*, 10 volume, 1967-1986).
4. William Ockham, *Expositionis in libros artis logicae proemium et Expositio in librum Porphyrii De Praedicabilibus*, ed. Ernest A. Moody, The Franciscan Institute St. Bonaventura, New York, 1965.

II. Traduceri în limba română

1. William Ockham în volumul *Între Antichitate şi Renaştere. Gândirea Evului Mediu de la începuturile patristice la Nicolaus Cusanus*, traducerea, selecţia textelor, prezentări, bibliografie, indici şi note de Octavian Nistor, prefaţă de Gh. Vlăduţescu, Minerva, col. „Biblioteca pentru toţi", Bucureşti, 1984, cu serioase rezerve asupra traducerii.

III. Lucrări arabe sau latine relevante în problema universaliilor[1]

1. Aegidius Romanus, *Quodlibeta*, Bologna, ed. Dominicus de Lapis, 1481.
2. Albertus Magnus, *Liber de praedicabilibus*, în *Opera omnia*, I, P. Jammy (ed.), Lyon, 1651.
3. Averroes, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, 10 volume în 13, ed. Juntas, Veneţia, 1562-1574. Nachgedruckt, Frankfurt am Main, ed. Minerva, 1962.
4. Averroes, *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. Stuart Crawford (ed.), în *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum latinarum*, vol. 6.1, The Medieval Academy of America, Cambridge, MA, 1953.
5. Averroes, *On the Substance of the Sphere, Averroes' De substantia Orbis: Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, Arthur Hyman (ed. şi trad.), The Medieval Academy of America, Cambridge, MA, 1986.
6. Avicenna, *Avicenna Latinus: Liber de philosophia prima sive scientia divina*, S. Van Riet (ed.), 2 volume; Vol. 1 (I-IV), E. Peeters, Louvain, şi J. Brill, Leiden, 1977; Vol. 2 (V-X), E. Peeters, Louvain, şi J. Brill, Leiden, 1980.
7. Boethius, *In Ciceronis Topica*, în *Patrologia latina*, vol. 64, col. 1039D-1174B.
8. Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta*, Samuel Brandt (ed.), în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 48, ed. F. Tempsky Verlag, Viena, 1906.
9. Boethius, *In librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. I, Carl Meiser (ed.), Teubner, Leipzig, 1877.

1. O bibliografie mai cuprinzătoare atât în privinţa textelor greceşti, latine sau arabe care au contribuit la problema universaliilor în Evul Mediu, cât şi în privinţa literaturii secundare poate fi găsită în Alain de Libera, *Cearta universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu*, traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timişoara, 1998, pp. 467-489.

10. Boethius, *De Divisione*, în *Patrologia latina*, vol. 64, col. 875D-892A.
11. Boethius, *Tratate teologice*, traducere din limba latină şi note de Octavian Gordon şi Bogdan Tătaru-Cazaban, postfaţă de Anca Vasiliu, Polirom, Iaşi, 2003.
12. Henri de Gand, *Quodlibeta*, ed. Jodicus Badius Ascensius, Paris, 1518.
13. Henri de Gand, *Summae questionum ordinarium*, 2 volume, ed. Jodicus Badius Ascensius, Paris, 1510; Photoreprint: The Franciscan St. Bonaventura Institute, New York, 1953.
14. Johannes Duns Scotus, *Quaestiones super universalia Porphyria*, în *Opera Omnia*, I, L. Wadding (ed.), Lyon, 1639; reprint: Georg Olms Verlagsbuchandlung, Hildesheim, 1968.
15. Johannes Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, în *Opera Omnia*, IV, L. Wadding (ed.), Lyon, 1639; reprint: Georg Olms Verlagsbuchandlung, Hildesheim, 1968.
16. Johannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, Vatican Polyglot Press, Vatican, 1950 (în special volumul 7).
17. Petrus Abelardus, *Logica „Ingredientibus"*, Bernhard Geyer (ed.), în *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 21. 1-3, Münster i. W, Aschendorff, 1919-1927.
18. Priscianus, *Institutiones grammaticae*, Martin Hertz (ed.), în *Grammatici latini*, 2 volume, Teubner, Leipzig, 1855-1859; reprint: Georg Olms, Hildesheim, 1961.
19. Porfir, *Isagoga*, trad. Gabriel Chindea, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.
20. Thoma din Áquino, *De ente et essentia. Despre fiind şi esenţă*, trad. Eugen Munteanu, Polirom, Iaşi, 1998.

IV. Instrumente

1. Baudry, L., *Lexique philosophique d'Ockham. Etudes et notions fondamentales*, Paris,1958.
2. Beckmann, Jan P., *Ockham – Bibliographie 1900-1990*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

V. Monografii și lucrări generale

1. *Ockham and Ockhamists*, Bos E.P. și Krop H.A. (ed.), Ingenium Publishers, Nijmengen, 1987.
2. *The Cambridge history of later medieval philosophy from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Kretzmann Nicolas, Kenny Anthony și Pinborg Jan (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
3. *The Cambridge Companion to Ockham*, Spade Paul Vincent (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
4. Adams Marilyn McCord, *William Ockham*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Indiana), 1987.
5. Alféri, Pierre, *Guillaume d'Ockham, le singulier*, Les Editions de Minuit, Paris, 1989.
6. Beckmann, Jan P., *Wilhelm von Ockham*, Verlag C.H. Beck, München, 1995.
7. Biard, Joel, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*., éd. J. Vrin, Paris,1989.
8. Biard, Joel, *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris,1997.
9. Boehner, Philotheus, *Collected articles on Ockham*, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, New York, 1958.
10. Day, Sebastian, *Intuitive Cognition. A key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, New York, 1947.
11. Ghisalberti, A., *Guglielmo di Ockham*, Milano, 1972.
12. Ghisalberti, A., *Introduzione a Ockham*, Bari, 1976.
13. Klima, G., „The Medieval Problem of Universals", în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Spring 2001 Edition.
14. Michon, Cyrille, *Nominalisme. La théorie de la signification d' Occam*, éd. J. Vrin, Paris, 1994.
15. Moody, Ernest Addison, *The logic of William of Ockham*, Sheed & Ward, Londra, 1935, reprint. Russell & Russell, New York, 1965.
16. Leff, Gordon, *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester University Press, Mancheseter, 1975.

17. Libera, Alain de, *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Age*, Editions du Seuil, Paris, 1996 (trad. rom. : Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, Amarcord, Timişoara, 1997.
18. Panaccio, Claude, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, éd. J. Vrin, Paris, 1992.
19. Spade, Paul Vincent, *Thoughts, words and things: an introduction to late mediaeval logic and semantic theory*, 1996.
20. Tachau, Katherine, *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*, J. Brill, Leiden, New York, 1988.

VI. Studii[1]

1. Adams, Marilyn McCord, „Ockham's Nominalism and Unreal Entities", în *The Philosophical Review*, 86, 1977, pp. 144-176.
2. Eco, Umberto, „Signification and denotation from Boethius to Ockham", în *Franciscan Studies* 44, pp. 1-29 (1984).
3. Freddoso, Alfred J., „Ontological reductionism and faith versus reason : a critique of Adams on Ockham", în *Faith and Philosophy*, 8, 1991, pp. 317-339.
4. Gedeon Gál, „Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis", în *Franciscan Studies*, 27, 1967, pp. 191-212.
5. Karger, Elizabeth, „Théories de la pensée, de ses objects et de son discours chez Guillaume d'Occam", în *Dialogue*, 33, 1994, pp. 437-456.
6. Karger, Elizabeth, „William of Ockham, Walter Chatton and Adam Wodeham on the objects of knowledge and belief", în *Vivarium*, 33, 1995, pp. 171-196.
7. Karger, Elizabeth, „Mental sentences according to Burley and to the early Ockham, în Vivarium", 34, 1996, pp. 192-230.

1. Această listă nu conține decât referiri bibliografice la literatura secundară despre opera filosofică a lui William Ockham (probleme legate de doctrina sa despre universalii).

8. King, Peter, „The Failure of Ockham's Nominalism", prezentat la Central Division Meeting of the American Philosophical Association, Pittsburgh, 26 aprilie 1997.
9. Klima, Gyula, „Approaching natural language via mediaeval logic", în *Zeichen, Denken, Praxis*, Bernard J. şi Kelemen J. (ed.), Institut fur Sozio-Semiotische Studien, Viena, 1990, pp. 249-267.
10. Klima, Gyula, „Ontological alternatives vs. alternative semantics in medieval philosophy", în *Logical Semiotics, S. European Journal for Semiotic Studies* 3 (4), pp. 587-618 (1991).
11. Klima, Gyula, „Old directions in free logic: existence and reference in mediaeval logic", în *New directions in free logic*, Lambert Karel (ed.). Sankt Augustin bei Bonn, Akademia Verlag, 1995.
12. Maurer, A., „Method in Ockham's Nominalism", în *The Monist*, 61, 1978, pp. 426-443.
13. Maurer, A., „William of Ockham on language and reality", în *Miscellanea mediaevalia*, Jan P. Beckmann, de Gruyter, New York, 1981, pp. 795-802, trad. italiană în *Logica e linguaggio nel medieoevo*, Fedriga Riccardo şi Puggioni Sara (ed.).
14. Normore, Calvin Gerard, „Ockham on mental language", în *Historical foundations of cognitive science*, Smith J.C. (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1990, pp. 53-70.
15. Panaccio, Claude, *Signification et nomination. La logique de Guillaume d' Occam*, Ph. D. Dissertation, University of Montreal, Montreal, 1978.
16. Panaccio, Claude, „Connotative terms in Ockham's mental language", în *Cahiers d' épistémologie*, Université du Québec, 1990.
17. Panaccio, Claude, „Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97 (1), 1992, pp. 61-82.
18. Panaccio, Claude, „From mental word to mental language", în *Philosophical Topics*, 20 (2), 1992, pp. 125-147.
19. Panaccio, Claude, „La philosophie du langage de Guillaume d'Occam", în *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Sten Ebbesen (ed.), Gunter Narr Verlag, Tubingen, 1995, pp. 184-206.

20. Panaccio, Claude, „Des signes dans l'intellect", în *Cahiers d' épistémologie*, Université du Québec, 9603, 1996, pp. 1-30.
21. Read, Stephen, „The objective being of Ockham's Ficta", în *Philosophical Quarterly*, 27, 1977, pp. 14-31.
22. Spade, Paul Vincent, „Ockham's distinctions between absolute and connotative terms", în *Vivarium*, 13, 1975, pp. 55-76; reprint în: Spade, P.V., „Lies, language and logic", Londra, Variorum Reprints, cap. XI, 1988.
23. Spade, Paul Vincent, „Some epistemological implications of the Burley-Ockham dispute", în *Franciscan Studies*, 35, 1975, pp. 212-222; reprint în: Spade, P.V., „Lies, language and logic in the late Middle Ages", Variorum Reprints, cap. XII, Londra, 1988.
24. Spade, Paul Vincent, „Synonymy and equivocation in Ockham's mental language", în *The Journal of the history of philosophy* 18, 1980, pp. 9-22; reprint în: Spade, P.V., „Lies, language and logic in the late Middle Ages", Variorum Reprints, cap. XIII, Londra, 1988.
25. Trentman, John Allen, „Ockham on mental", în *Mind*, 79, 1970, pp. 586-590.
26. Tweedale, Martin, „Ockham's supposed elimination of connotative terms and his ontological parsimony", în *Dialogue*, 31, 1992, pp. 38-54.
27. Zheng, Yiwei, „Ockham on connotative terms. The Paideia Project On-Line. Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy", Boston, Massachussets, 10-15 august 1998.

VII. Influenţele ockhamismului

1. *Vivarium* 30 (mai 1992), ediţie specială îngrijită de William J. Courtnay, conţinând lucrările simpozionului cu tema „The origin and Meaning of Medieval Nominalism", ţinută la University of Wisconsin, Madison, 3-5 octombrie, 1991.
2. Blumenberg, H., *Die Legitimation der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.

3. Courtenay, W.J., „Nominalism and Late medieval Thought: a bibliographical Essay", în *Theological Studies*, 33, 1972, pp. 716-734.
4. Courtenay, W.J., „The reception of Ockham's Thought at the University of Paris", în *Preuve et raisons à l'Université de Paris: Logique et théologie au XIVe siècle*, Kaluza Zenon şi Paul Vignaux (ed.), éd. J. Vrin, Paris, 1984.
5. Courtenay, W.J., „The reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England", în *From Ockham to Wycliff*, A. Hudson şi M. Wilks (ed.), Blackwell, Oxford, 1987, pp. 89-107;
6. Courtenay, W.J., *Schools and Scholars in Fourteenth Century England*, Princeton University Press, Princeton, 1987.
7. Panaccio, Claude, „Nominalisme occamiste et nominalisme contemporain", în *Dialogue*, Kingston, Ontario, 26, 1987, pp. 281-297;
8. Panaccio, Claude, „Le langage mental en discussion: 1320-1335", în *Les Etudes Philosophiques*, 3, 1996, pp. 323-339.
9. Vignaux, P., *Nominalisme au XIVe siècle*, Montréal, 1948; reprint éd. J. Vrin, Paris, 1981.

VIII. Nominalismul contemporan[1]

1. Armstrong, D.M., *A Theory of Universal*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1978, 2 vol..
2. Bochenski, I.M., Church, A., şi Goodman, N., *The Problem of Universals*, Indiana University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1956.
3. Church, A., „The need for abstract entities in semantic analysis", în *The Structure of Language*, J.A. Fodor şi J.J. Katz (ed.), Prentice-Hall, New York, 1965, pp. 437-445.
4. Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

1. Pentru alcătuirea acestei părţi ne-am folosit de referinţele bibliografice indicate de Claude Panaccio la sfârşitul lucrării sale *Les Mots, les concepts et les choses*, éd. J. Vrin, Paris, 1991.

5. Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.
6. Eberle, R., *Nominalists Systems*, Reidel, Dordrecht, 1970.
7. Field, H.H., *Science without Numbers*, Blackwell, Oxford, 1980.
8. Fodor, J.A., *The Language of Thought*, Thomas Y. Crowell, New York, 1975.
9. Gochet, P., *Outline of a Nominalist Theory of Propositions*, Reidel, Dordrecht, 1980.
10. Goodman, N., *The Structure of Appearance*, ed. a III-a, Reidel, Dordrecht, 1977.
11. Loux, M.J. (ed.), *Universals and Particulars*, Doubleday, New York, 1970.
12. Martin, R.M. (ed), *Nominalism: Past and Present*, III, Hegeler Institute, La Salle, 1978.
13. Panaccio, C., „La question du nominalisme", în *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I: *L' univers philosophique*, A. Jacob (ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1989, pp. 566-573.
14. Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View*, Harper Torchbooks, New York, 1953.
15. Russell, B., *Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1912 (trad. rom. *Problemele filosofiei*, All, Bucureşti, 1998).

Cuprins

Notă introductivă 5

Tabel cronologic 11

Summa Logicae, Pars I, cap. 13-19, 25
Summa Logicae, Partea I, cap. 13-19, 25 17

Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus
Comentariu la *Isagoga* lui Porfir 81

Note 105

Teoria universaliilor şi fundamentarea ştiinţei.
Ockham contra scepticilor (Simona Vucu) 119

Bibliografie 171

Biblioteca medievală

Doctrina lui William Ockham privind statutul ontologic al universaliilor este una dintre piesele centrale în filosofia secolului al XIV-lea: în acest mediu s-au format principalele viziuni asupra universului modern şi au fost luate cele mai importante decizii de desprindere a universului filosofic de reprezentarea ierarhică asupra lumii, dominantă a gândirii premoderne. Adevărată „dezvrăjire a lumii", reducerea statutului universaliilor în filosofia lui Ockham şi a ockhamiştilor la doctrina raporturilor dintre semn şi semnificat reprezintă una dintre sursele medievale ale filosofiei limbajului.

În aceeaşi colecţie a apărut:

Boethius – *Tratate teologice*

În pregătire:

Sfântul Toma din Aquino – *Despre guvernământ*
Sfântul Anselm din Canterbury – *Despre adevăr*
Duns Scotus – *Despre primul principiu*
Robert Grosseteste – *Opuscule teologice*

EDITURA POLIROM
ISBN 973-681-562-5
9789736815621
www.polirom.ro